المملكة العربية السعودية
جامعة أم القرى
كلية الدعوة وأصول الدين
قسم العقيدة

بين ابن تيمية وابن رشد في الإلهيات

رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في العقيدة الإسلامية

إعداد الطالب
منيف عايش مرزم العتيبي

إشراف فضيلة الدكتور
بركات عبد الفتاح دويدار





١٤٠٩هـ

الباب الرابع

الصّفات الإلهيّة

وتحته فصلان :-

الفصل الأول : في تقسيم الصفات .

الفصل الثاني : في الصفات عند ابن رشد ، وابن تيمية .

الفصل الأول

تقسيم الصفات

وتحته تمهيد ، وثلاثة مباحث :

تمهيد : في تعريف معنى الصفة ، والوصف .

ـ المبحث الأول : في تقسيم الصفات عند المعتزلة .

ـ المبحث الثاني: في تقسيم الصفات عند الأشعرية .

ـ المبحث الثالث: في تقسيم الصفات عند السلف .

...

تمهيـــد :

قبل أن نتكلم عن أقسام الصفات الإلهية ، ينبغي أن نعرف معنى الصفـة ، والوصف ، : فالمراد بالصفة والوصف هو أن :

الصفة : مفرد ، وجمعه صفات .

والوصف : مفرد وجمعه أوصاف .

قال في تاج العروس : " وجمع الوصف الأوصاف ، وجمع الصفة الصفات "(١).

والصفة والوصف لغة بمعنى واحد ،يقال وصفه : بمعنى نعته .

والصفة والوصف : مصدران : كالوعد والعدة ، فيقال : وصفه يصفه وصفـا وصفة .

وأصل كلمة صفة : وصف (بكسر الواو) فنقلت الكسرة إلى الصاد ، ثم حذفت (الواو) وهي : (فاء الكلمة) ، وعوض عنها هاء التأنيث ،فصارت صفة كعدة .

وجاء في كتاب التعريفات أن الصفة : " هي الإسم الدال على بعض أحـوال الذات ، وعرفها في موضع آخر بقوله : " هي الأمارة اللازمة بذات الموصـوف الذي يعرف بها "(٢) .

وجاء في كشاف اصطلاحات الفنون أن " معنى الصفة بيان المجمل ، وبيـان الأهلية للشيء وبيان معنى في الشيء "(٣) .

وأما الوصف : فهو عبارة عما دل على الذات باعتبار معنى هو المقصود من جوهر حروفه أي يدل على الذات بصفة : كقولنا الله حي ، وعالم ، وقديـر ، ومريد ... فإن حي ، وعالم ، وقدير ، ومريد باعتبار كلام القائل أوصاف ،وكل وصف من هذه الأوصاف دل بجوهر حروفه على معنى مقصود ، وهو: الحياة ، والعلم ، والقدرة والإرادة (٤) ..

---

(١) تاج العروس من جواهر القاموس ،للزبيدي (فصل الواو من باب الفاء) ج ٦، ص ٢٦٧ .

(٢) كتاب التعريفات ،للجرجاني ،ص ١٣٣ .

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون ، للتهانوي ، ج ٦ ،ص ١٣٩١.

(٤) انظر نفس المصدر والصفحة .

وقال في تاج العروس : " .. والصفة : كالعلم والجهل ،والسواد والبياض ، وأما النحاة ، فإنما يريدون بها النعت . وهو:(أي النعت): اسم الفاعل، أو المفعول، نحو ضارب ومضروب ، أو مايرجع إليهما من طريق المعنى"(١)

وقد ذهبجمهور العلماء إلىأن الصفة والوصف لفظان مترادفان ، يدلان على معنى واحد ، فالصفة والوصف بمعنىواحد ، ولافرق بينهما فيالمعنى . وقدأشار في تاج العروس إلى هذا المعنى بقوله : " وصفة يصفه وصفا وصفة ، ... نعته، وهذا صريح في أن الوصف والنعت مترادفان " (٢).

ولكن بعض المتكلمين قد فرقوا بين معنى الوصف والصفة فقالوا:

الوصف : يقوم بالواصف .

وأما الصفة : فإنها تقوم بالموصوف .

يقول التهانوي مبينا تفرقة المتكلمين بين معنىالوصف والصفة بقوله : "الصفة بالكسر هي والوصف مترادفا نلغة . ... وبعضالمتكلمين فرقوا بينهما،فقالوا : الوصف يقوم بالواصف .

والصفة تقوم بالموصوف ، فقولالقائل: زيد عالم وصف لزيد باعتبار أنه كلام الواصف لاصفة له ، وعلمه القائم به صفة لا وصف "(٣) .

ويفرِّق القاضي أبوبكر الباقلاني - إلى حد ما - بين الصفة والوصف ، حيث يرى : أن الصفة هي الشيء الذي يوجد بالموصوف أو يكون له ، وأن الصفة تكسب الموصوف بها الوصف ،فالوصف إذن ناتج عن الصفة ، وصادر منها .

وكذلك يرى أن الصفة قائمة بالموصوف لايمكن أن يدخل الصدق والكذب فيهما .

---

(١) تاج العروس من جواهرالقاموس ، للزبيدي (فصل الواو من بابالفاء) ج ٦ ، ص ٢٦٧.

(٢) نفس المصدر ، ص ٢٦٦ .

(٣) كشاف اصطلاحاتالفنون ، للتهانوى (المكتبة الاسلامية) ج ٦ ، ص ١٣٩٦.

وأما الوصف : فهو قول الواصف : "الله حي " " الله قدير " وقول الواصف : " محمد تقي " فهذا الوصف الذي هو كلام مسموع ، أو عبارة عنه ، غير صفة الحياة القائمة بالله ،وغير صفة القدرة القائمة بالله ، وغير صفة التقوى التي اتصف بها محمد وقامت به .

فإذا قال الواصف : " زيد حي عالم قادر " فإن هذا الكلام وصف لزيد يمكن أن يدخله الصدق والكذب ، بخلاف الصفة فانها موجودة قائمة بمن اتصف بها لايمكن دخول الصدق والكذب فيها ،لأن صفات زيد موجودة قائمة بذاته يصدر الوصف والإسم عنها.

ويمدنا القاضي أبوبكر الباقلاني بهذا النص الذي يبيّن فيه الفرق بين الصفة والوصف ، حيث يقول :

" إن قال قائل ما الصفة عندكم ؟ وما الوصف ؟ وهل هما واحدا أم لا؟ قيل له : أما الصفة فهي : الشيء الذي يوجد بالموصوف أو يكون له ،ويكسبه الوصف الذي هو : النعت : الذي يصدر عن الصفة . ....

وأما الوصف فهو: قول الواصف لله ـ تعالى ـ ولغيره بأنه عالم حي ، قادر ، منعم ، متفضل . وهذا الوصف ، الذي هو كلام مسموع أو عبارة عنه ، غير الصفة القائمة بالله تعالى . التي لوجودها به يكون عالما وقادرا ،ومريدا.

وكذلك قولنا : ـ " زيد حي ،عالم ،قادر " إنما هو : وصف لزيد وخبر عن كونه على ما اقتضاه وجود الصفات به ، وهو قول يمكن أن يدخله الصدق والكذب .

وعلم زيد ، وقدرته هما صفتان له موجودتان بذاته يصدر الوصف والإسم عنهما ، ولايمكن دخول الصدق والكذب فيهما "(1) .

---

(1) التمهيد ، لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني ، ص ٢١٣ ـ ٢١٥ ، عُني بتصحيحه ونشر د. يوسف مكارثي (المكتبة الشرقية ـ منشورات جامعة الحكمة في بغداد . بيروت).

وبعد أن بيّن القاضي أبوبكر الباقلاني أن الوصف غير الصفة ،وذكر أن هناك فرقا بين الوصف والصفة ، أخذ يقرر أن ذلك الفرق الذي بين معنى الوصف والصفة ليس تفريقا مطلقا ؛ بل إن الفرق بين المعنيين ثابت في بعض الحالات دون بعض ذلك بأنه - وإن كان معنى الوصف غير الصفة - إلا أن الوصف من حيث أن المتكلم قد تكلم به هو صفة له قائمة به تنفي ممن تكلم بها الخرس وتثبت له صفة الكلام .

ومن هنا كان كل وصف صفة باعتبار أنه كلام من تكلم به ، وهو مع ذلك وصفا ، لكونه إخبارا عن الموصوف بما هو وصف له .

وإذا كان كل وصف صفة ، فإن العكس غير صحيح ،بمعنى أنه لايجب أن تكون كل صفة وصفا ، لأن العلم ،والقدرة ، والحياة ... ليسا بوصفين لشيء وإنما هما صفتين للعالم والقادر .

وينتهي الباقلاني بعد عرضه لهذه المسألة مقررا النتيجة التالية :
" وهي أن كل وصف صفة وليس كل صفة وصفا ".
وقد صرح بهذا المعنى في قوله :

" ومما يجب علمه في هذا الباب هو أن يعلم أن الوصف - وإن كان غير الصفة التي هي الحركة ،والعلم ، والقدرة - فإنه - أيضا - صفة ،من حيث كان كلاما للمتكلم به ، ونافيا لسكوته ،ومحصلا له ، عند وجوده ، بخلاف صفة من لاكلام له .

فهو في هذا الباب جار مجرى الحركة ، والسواد ، والبياض من حيث غيّر حكم الموصوف به ، وأوجب له حكما لايجب إلا بوجوده ،فهو لذلك صفة للمتكلم به ،وهو - أيضا - وصف لغيره ، ودلالة على وجود شيء به - إذا كان قولا صدقا ليس بكذب - .

---

(١) التمهيد ، لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني ، المصدر السابق .

فيجب لذلك أن يكون كل وصف صفة من حيث كان قولا ، وكلاما ، ومكسبا للمتكلم المخبر به حكما ، وإن كان مع ذلك وصفا لكونه إخبارا عما يوجد بما هو وصف له .

ولا يجب أن يكون كل صفة وصفا ، لأن العلم والقدرة ليسا بوصفين لشيء ولا خبرين عن معنى من المعاني ، وإن كانا صفتين للعالم والقادر .

فكل وصف صفة ، وليس كل صفة وصفا .

وهذا جملة القول في الإخبار عن حقيقة الوصف والصفة "[1].

وعلى هذا فإن القاضي أبوبكر الباقلاني قد مال ميلا شديدا إلى التفرقة بين معنى الوصف والصفة ، وذكر أن معنى الصفة غير معنى الوصف ، ومع ذلك فإنه قد قرب شقّي الفرق بين معنى الوصف والصفة حتى كأنه كاد أن يقول إن معنى الصفة والوصف مترادفان .

وأما إذا رجعنا إلى الإمام ابن تيمية فإننا نجد أنه يرى أن الصفة والوصف بمعنى واحد وأنهما مترادفان، ويرى - رحمه الله - أن كثيرا من المتكلمين قد أكثروا من الفروق بين معنى الوصف والصفة ، ولكن الحق خلاف ما ذهبوا إليه ، والتحقيق في هذه المسألة هو أن الوصف والصفة بمعنى واحد ، وأنهما مترادفان ، وأن الوصف في حقيقة الأمر يئول إلى الصفة . وقد صرّح - رحمه الله - بهذا المعنى في قوله :

" والصفة مصدر وصف الشيء أصفه وصفا وصفة مثل : وعد وعدا وعده ، ووزن وزنا وزنه . وهم يطلقون اسم المصدر على المفعول كما يسمون المخلوق خلقا ، ويقولون درهم ضرب الأمير ، فإذا وصف الموصوف بأنه " وسع كل شيء رحمة وعلما " سُمّي المعنى الذي وصف به - بهذا الكلام - صفة ، فيقال ، للرحمة ، والعلم ، والقدرة : صفة بهذا الإعتبار هذا حقيقة الأمر .

---

(١) التمهيد ، للباقلاني ، ص ٢١٦ .

وكثير من " متكلمة الصفاتية " يُفرِّقون بين الوصف والصفة ، فيقولون :

الوصف : هو القول .

والصفة : المعنى القائم بالموصوف .

وأما المحققون : فيعلمون أن كل واحد من اللفظين يطلق على القول تارة (أي كلام الواصف الذي هو الوصف) وعلى المعنى أخرى " (١) . يريد بذلك أن الوصف والصفة بمعنى واحد .

وقد أكَّد هذا المعنى في موضع آخر بقوله :

" والصفة والوصف : تارة يراد به الكلام الذي يوصف به الموصوف ،كقول الصحابي في (قل هو الله أحد)(٢) احبها لأنها صفة الرحمن (٣).

وتارة يراد به المعاني التي دل عليها الكلام كالعلم والقدرة ،.... ...

والكلابية ومن اتبعهم من الصفاتية قد يفرقون بين الصفة والوصف ، فيجعلون :

- الوصف هو: القول : (أي كلام الواصف عندما يقول : زيد كريم).
- والصفة : المعنى القائم بالموصوف .

وأما جماهير الناس فيعلمون أن كل واحد من لفظ الصفة والوصف مصدر في الأصل كالوعد والعده والوزن والزنه ، وأنه يراد به تارة هذا ، وتارة هذا "(٤)

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٣٤٠-٣٤١.

(٢) سورة الإخلاص : آية ١.

(٣) رواه البخاري في (كتاب التوحيد - باب في دعاء النبي أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى) انظر : فتح الباري ، ج ١٣ ، ص ٣٤٧ - ٣٤٨ ، ورواه النسائي في (كتاب الافتتاح - باب الفضل في قراءة قل هو الله أحد) انظر: سنن النسائي بشرح السيوطي وحاشية السندي ج ٢ ،ص ١٧١.

(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية ،ج ٣ ، ص ٣٣٥ .

ونستخلص ـ مما سبق ـ أن الحق هو: ـ أن الوصف والصفة بمعنى واحد وأنهما مترادفان ، وإلى هذا الرأي ذهب شيخ الإسلام ابن تيمية .

ولكن بعض المتكلمين قد فرقوا بين معنى الوصف والصفة وأكثروا في الفروق بينهما ، قال في تاج العروس مشيرا إلى مابين الناس من خلاف في هذه المسألة :

" وصفه يصفه وصفا وصفه ... ... نعته وهذا صريح في أن الوصف والنعت مترادفان ، وقد أكثر الناس من الفروق بينهما ولا سيما علماء الكلام وهو مشهور "(١) .

وقد اتفق أهل القبلة على أن الله واحد ،موصوف بكل صفات الكمال ،ومنزه عن كل نقص ؛ ولكنهم ـ بعد ذلك ـ يختلفون في فهم معنى التوحيد والتنزيه ، ومعرفة ماهو كمال ، فيجب ـ حينئذ ـ إثباته لله ،وماهو نقص ، فيجب تنزيه الله عنه .

فمعنى التوحيد عند أهل الحديث والسلفيين المتبعين ماجاء في الكتاب والسنة وما أثر عن الصحابة والتابعين وأئمة الدين ـ هو: أن الله واحد في ملكه وأفعاله لاشريك له ، وواحد في ذاته وصفاته وأسمائه لانظير ، ولاسمي ،ولاشبيه له ، وواحد في إلهيته وعبادته فلا معبود بحق إلا هو سبحانه وتعالى . وأن التوحيد الذي بعث به الرسل وأنزلت به الكتب ينقسم إلى أنواع ثلاثة (٢) :

- توحيد الربوبية والملك .
- توحيد الأسماء والصفات .
- توحيد الإلهية المبني على إخلاص جميع أنواع العبادة لله من المحبة ، والخوف ،والرجاء ،والتوكل ، والدعاء ..

---

(١) تاج العروس من جواهر القاموس ، للزبيدي ،جـ٦ ، ص٢٦٦.

(٢) راجع: تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد ، للشيخ سليمان بن عبدالله بن عبدالوهاب ، ص ٣٢ـ ٤٢.

ويريدون بالتنزيه : أن الله منزه عن الشريك في الملك ،والعبادة، ومنزه عن النظير والند والشبيه ، والمثيل ومنزه عن اتخاذ الصاحبة والولد والبنات ومنزه عن العجز والإعياء والتعب ، والفقر ..

وبعبارة موجزة فإنهم يصفون الله بما وصف به نفسه ،وبما وصفه به رسوله - صلى الله عليه وسلم - وينزهونه عما نزه الله عنه نفسه في كتابه وعلى لسان رسوله .

وأما الأشاعرة : فالتوحيد عندهم هو نفي التعدد ، ونفي الإثنينية؛ وذلك لأنهم توهموا أن معنى الإله : هو القادر على الاختراع . فكان غاية سعيهم هو تقرير توحيد الربوبية بمعنى أن خالق العالم والمتصرف فيه هو واحد لاشريك له .

وأما التنزيه فقد ضل الأشاعرة فيه ؛ ذلك بأنهم توهموا أن اثبات الصفات الخبرية كالعلو والوجه واليد والإصبع والساق والقدم والأفعال الاختيارية كالإستواء والنزول والمجيء والإتيان - يقدح في تنزيه الخالق ويفضي إلى التشبيه والتمثيل . ولهذا أقحموا في التنزيه نفي علو الله على خلقه ، ونفي الصفات الخبرية ، والأفعال الاختيارية .

وأما المعتزلة : فقد أدخلوا نفي الصفات ، والقول بخلق القرآن، ونفي العلو والإستواء والصفات الخبرية ،والأفعال الاختيارية في مسمى التوحيد.

وكذلك عدوا إنكار رؤية الله بالأبصار في دار القرار من التنزيه الذي يجب لله تعالى، وكذلك رأوا أن كمال الله وتنزيهه عن فعل القبيح في أن يخلق العبد أفعاله الإختيارية، وذلك - على حد زعمهم - حتى يثبتوا أن الله عادل في أفعاله . فمادام العبد مكلفا فمن عدل الله أن يكون العبد موجدا لأفعاله .

وهكذا نجد أن المعتزلة بسبب طرق سلكوها ، وأوهام توهموها ،وشبه اعتنقوها ، جعلتهم يوغلون في التنزيه بلا رفق ، ويفهمون التوحيد والتنزيه



فهما مخالفا لمذهب أهل الحق .

ولهذا نجد القاضي عبدالجبار يعرف التوحيد معبرا بذلك عن وجهة نظر بعض [1] المعتزلة في فهم معنى التوحيد ،فيقول :

" التوحيد في أصل اللغة عبارة عما به يصير الشيء واحدا . ...

فأما في اصطلاح المتكلمين، فهو العلم بأن الله ـ تعالى ـ واحد لايشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيا وإثباتا على الحد الذي يستحقه والإقرار به ولابد من اعتبار هذين الشرطين: العلم ، والإقرار جميعا ، لأنه لو علم ولم يقر ، أو أقر ولم يعلم ، لم يكن موحدا " [2] .

وهكذا نجد أنه لم يتعرض ـ في هذا التعريف ـ لتوحيد الألوهية لامن قريب ولا من بعيد ويكاد الأمر أن يكون كذلك فيما يتعلق بتوحيد الربوبية .

---

(١) نظرا لاعتماد المعتزلة على العقل ،وقلة تعويلهم على نصوص النقل سواء من الكتاب أو السنة ، ونظرا لما منحوه لأنفسهم من حرية في الرأي فإننا نجد كثرة اختلافاتهم حول المسألة الواحدة ، مما جعل التلميذ يخالف أستاذه ، والإبن والده ،بحيث قلما نجد اتفاقهم على قول واحد ، ومن هنا اختلفت تعريفاتهم للتوحيد.

(٢) شرح الأصول الخمسة ، للقاضي عبدالجبار ، ص ١٢٨.

المبحث الأول

تقسيم الصفات عند المعتزلة

لقد كثر اختلاف المعتزلة حول بعض المسائل ، وتعددت أقوالهم تبعا لهذا الخلاف ، وعندما اتحدث من تقسيم الصفات عند المعتزلة ، فسأذكر رأى بعضهم .

فقد قسم أبو الهذيل العلاف صفات الله إلى صفات ذات ، وصفات فعل(١).

ونريد أن نعرف مراد أبي الهذيل من تقسيم الصفات إلى صفات ذات وصفات فعل .

وإذا كان السلفيون قد قسموا صفات الله إلى صفات ذات وصفات فعل وقالوا: إن تلك الصفات قائمة بذاته سبحانه ، فهل وافق أبو الهذيل العلاف السلف على ذلك ، أم أنه يذهب إلى أن صفاته عين ذاته ؟ وأنه ليس هناك صفات زائدة على الذات كما هو مذهب سائر المعتزلة .

وسوف أذكر تعريف أبي الهذيل العلاف لصفات الذات وصفات الفعل أولا، ثم أبين مذهب أبي الهذيل في كيفية استحقاقه لهذه الصفات ثانيا.

ـ تعريف صفات الذات عند أبي الهذيل :

لقد عرف أبو الهذيل صفات الذات: " بأنها التي لايجوز أن يوصف الباري بأضدادها ، ولا بالقدرة على أضدادها ،كقولنا : " الله عالم " فإن هذا الوصف لايصح أن يتصف الباري ـ سبحانه ـ بضده ولا بالقدرة على ضده ، وهو : "الجهل " وكقولنا : " قادر حي وكذا باقي الصفات الذاتية " لايتصف الله ـ سبحانه ـ بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها كالعجز والموت ... "(٢) .

---

(١) انظر مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، لابي الحسن الاشعرى ، ص ١٦٥ و ١٨٦.

(٢) تاريخ الفرق الاسلامية ، ونشأة علم الكلام عند المسلمين ، على مصطفى الغرابي ، ص ١٥٨.

تعريفات صفات الفعل عند أبي الهذيل :

وأما صفات الفعل فقد عرفها: " بأنها التي يجوز أن يوصف الباري - سبحانه - بأضدادها ، وبالقدرة على أضدادها : كالإرادة ،فإنه يصح أن يوصف الله بضدها وهي الكراهة ، وأن يوصف بالقدرة على أن يكره ، وكذلك الحب والرضي يصح أن يوصف بضدهما وبالقدرة على أن يوصف بضدهما وهما البغض والسخط "(١) .

كيفية استحقاق الباري لصفات الذات وأنها هي الذات :

يرى أبو الهذيل العلاف أن الصفات الذاتية كالعلم ،والقدرة ،والحياة ،والسمع والبصر ، والقِدم (بالكسر) والعزة والعظمة ، وجلاله وكبريائه سبحانه وسائر صفاته الذاتية هي نفس ذات الله ، فهو سبحانه يستحقها بمعنى أن الصفة هي الذات وليست أمرا زائدا على الذات ، فعلم الله هو الله ،وقدرته هي هو ، وهو حي وحياته هي هو وقدم بقدمهو الله . ...

وحكى ذلك عنه أبو الحسن الأشعري بقوله : " وقال "أبو الهذيل" : ... هو عالم بعلم هو هو ، وهو قادر بقدرة هي هو، وهو حي بحياةهي هو ، وكذلك في سمعه ، وبصره ،وقدمه ، وعزته ،وعظمته ،وجلاله ،وكبريائه ،وفي سائر صفاته لذاته..."(٢)

ويؤكد نسبةهذا القول إلى أبيالهذيل في موضع آخر بقوله : "... وقال أبوالهذيل " معنى أنالله قديم إثبات قِدم لله هو الله ..."(٣)

وقال:- أيضا - وأما " أبو الهذيل " من المعتزلة فإنه أثبت العزة والعظمة، والجلال ،والكبرياء ،وكذلك في سائر الصفات التي يوصف بها لنفسه ،وقال: هي الباري، كما قال في العلم والقدرة ، فإذا قيل له : العلم هو القدرة؟ قال خطأ أن يقال: هو القدرة، وخطأ أن يقال هو: غير القدرة"(٤) .

ويوضح لنا أبوالهذيل معنى قوله : إن الله عالم بعلم هو هو ،وقدرة هي هو ، وقدم هو هو ،فيقول: " ... إذا قلت إن الله عالم ، (فقد أثبتّ لله علما)(٥) هو الله ، ونفيت عن الله جهلا ودللت على معلوم كان أو يكون ،

---

(١) تاريخ الفرق الإسلامية ،على مصطفى الغرابي ، ص١٥٨.
(٢) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري، ص١٦٥.
(٣) المصدر نفسه ، ص١٨٠.
(٤) المصدر نفسه ، ص١٧٧.
(٥) في الأصل " ثبت له علما هو الله " وحرّفت العبارة لتوضيح المعنى .

وإذا قلت قادر نفيت عن الله عجزا ، وأثبت له قدرة هي الله ـ سبحانه ـ ودللت على مقدور، وإذا قلت له حياة ، أثبت له حياة وهي الله ونفيت عن الله موتا " .(١)

فأبو الهذيل لايرى أن الباري يستحق تلك الصفات لمعان قديمة ، ولايثبت لها معنى زائدا على الذات فليست الصفة أمرا زائدا على الذات بل إن الذات والصفة شيء واحد ، فذات الله ـ سبحانه ـ باعتبار انكشاف الاشياء لها انكشافا تاما لايعزب عنها شيء هي علم ، ولايحتاج سبحانه في انكشاف الأشياء له ، والعلم بها الى صفة هي علم ، كماهو الحال بالنسبة لنا .

وكذلك الأمر بالنسبة للقدرة ، فان ابا الهذيل لايثبت لله صفة قديمة هي القدرة ، زائدة على الذات بل يرى أن الذات باعتبار خلقها للمخلوقات وتصريف الكائنات وتأثيرها في الأشياء هي قدره . وهكذا في سائر الصفات ، فإن الصفة والذات شيء واحد وإنما يختلف التعبير عنها باختلاف تعلقاتها ومايلزم عنها .

ويذكر أبو الحسن الأشعري أن أبا الهذيل " كان يقول: لله وجه هو هو فوجهه هو هو ، ونفسه هي هو ، ويتأول ماذكره الله ـ سبحانه ـ من اليد أنها نعمه . ويتأول قول الله ـ عز وجل ـ (ولتصنع على عيني)(٢) أي بعلمي " (٣) .

ونستخلص مما سبق أن أبا الهذيل ـ وإن كان قد وافق السلفيين في تقسيم الصفات إلى صفات ذات وفعل ؛ إلا أنه يخالفهم في جعل الصفات هي عين الذات ، ويعمد إلى التسوية بين الذات والصفات ، شأنه في ذلك شأن سائر المعتزلة الذين ينفون أن يكون الباري يستحق هذه الصفات لمعان قديمة في ذاته ، وينفي أبو الهذيل أن تكون هناك ذات قديمة وصفات قديمة قائمة بالذات ، وهذه النقطة

---

(١) مقالات الإسلاميين ، واختلاف المصلين ، لأبي الحسن الأشعري ، ص ١٦٥.

(٢) سورة طه : آية ٣٩.

(٣) مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، لابي الحسن الأشعري ، ص ١٦٥.

هي محل الخلاف بين مثبتة الصفات والمعتزلة وتسوية المعتزلة بين الصفات والذات ، وإنكارهم زيادة الصفات على الذات يفضي إلى نفي الصفات ، فأبو الهذيل وإن وافق السلفيين في تقسيم الصفات إلى : صفة ذات ، وصفة فعل ؛ إلا أنه يعد من نفاة الصفات ؛ لأن اثباته للصفات وجعلها هي عين الذات مُحصَّلُه هو نفي لصفات .

وكذلك فهو ينفي الصفات الخبرية كالوجه والعين كما يدل على ذلك النص السابق حيث رد صفة الوجه والنفس إلى الذات ، ورد صفة العين إلى العلم .

- كيفية استحقاق الباري لصفات الفعل عند أبي الهذيل :

عرفنا مما سبق أن أبا الهذيل يقسم صفات الخالق - سبحانه - إلى صفات ذات ، وصفات فعل وقد عرفنا الصفات الذاتية ، وكيفية استحقاقه - سبحانه - لها .

ونريد أن نتحدث من الصفات الفعلية : الصفات التي يصح أن يتصف الخالق بضدها ، أو بالقدرة على ضدها .

وقد حكى أبو الحسن الأشعري قوله وقول من وافقه على تعريف الصفات الفعلية بقوله : " ... وما وصف الباري بضده ، أو بالقدرة على ضده فهو من صفات الأفعال ، وذلك أنه لما وصف بالإرادة وصف بضدها من الكراهة ، وزعموا أنه لما وصف بالبغض وصف بضده من الحب ، ولما وصف بالعدل وصف بالقدرة على ضده من الجور "(١)

وبعد تعريف صفات الفعل عند أبي الهذيل ومن وافقه من المعتزلة فإنه قد ذكر لنا بعضا منها مثل : الإرادة والكلام ، والخلق ، والرزق

(١) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، لأبي الحسن الأشعري ، ص ١٨٦ .

والتصوير ،والإحياء والإماتة ،والرضى والسخط والحب والبغض ،والجود ، والحلم ،[1] ...

ويحكي أبو الحسن الأشعري عن المعتزلة أنهم قالوا: " إن ولاية الله وعداوته ورضاه ، وسخطه من صفات فعله " [2].

وعندما نمعن النظر في مذهب أبي الهذيل نجد أن صفات الأفعال عنده- وعند من وافقه من المعتزلة - ليست قديمة ،فمثلا إرادة الله ليست قديمة ، ولا قائمة بذاته ؛ بل هي لا في محل ؛ لأنها حادثة عند إرادة وجود الفعل ، وكذلك مرادات الله وأفعاله غير محصورة لأنها تتجدد بتجدد المرادات وبتجدد الأفعال التي يفعلها الخالق سبحانه ؛ولهذا " أنكرت المعتزلة بأسرها أن يكون الله - سبحانه - لم يزل مريدا للمعاصي ، وأنكروا أن يكون الله لم يزل مريدا لطاعته ، وأنكرت المعتزلة بأسرها أن يكون الله لم يزل متكلما ،راضيا ،ساخطا ،محبا ،مبغضا ... "[3]

فمن هذا النص نستخلص أن المعتزلة - يرون أن صفات الفعل ليست قديمة ، والكلام فعل يفعله المتكلم متى شاء ؛ولهذا قالوا: هو مخلوق " والذي كان يقول به " أبو الهذيل أن الله عز وجل خلق القرآن في اللوح المحفوظ ... " [4] .

وكذلك الإرادة ليست قديمة ؛ لأنه يريد الحادث وقت حدوثه ،أو عند إرادة حدوثه ، فتحدث بحدوث متعلقها ، فهي عنده حادثة إلا أنها لا تقوم بذات الله ، وليس لها محل - كذلك تقوم به ؛ لأنها حادثة وقيام الحادث بذات الله باطل - عندهم - لأنهم زعموا أن ما لا يخلو عن الحوادث مطلقا

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ،لأبي الحسن الأشعري ،ص ١٨٥-١٨٦.

(٢) المصدر نفسه ص ٥٨٢ .

(٣) المصدر نفسه ص ١٨٥-١٨٦.

(٤) المصدر نفسه ص ٥٩٨.

حادث وقد حكى ذلك عنهم الأشعري في مقالات الإسلاميين فقال : " ... قال بعض أصحاب " أبي الهذيل " بل إرادة الله موجودة لافي مكان ، ولم يقل هي قائمة بالله "(١) .

ويؤكد الشهرستاني نسبة هذا القول إليه عندما بين أنه قد انفرد عن أصحابه بعشر قواعد الثانية من هذه القواعد هي: " أنه أثبت إرادات لامحل لها ، يكون الباري - تعالى - مريدا بها . هو أول من أحدث هذه المقالة ، وتابعه عليها المتأخرون "(٢) .

وهكذا نجد أن أبا الهذيل العلاف لم يقل بأن صفات الله معاني قديمة قائمة بذاته بل ادعى أن الصفات هي بعينها الذات فهو عالم بعلم هو ذاته ، قادرة بقدرة هي ذاته ...

وسوف نتعرض للفرق بين قول أبي الهذيل " هو عالم بعلم هو ذاته ، وبين قول من قال: هو عالم بذاته لايعلم فيما بعد إن شاء الله .

وأما إذا رجعنا إلى القاضي عبد الجبار المعتزلي ، نجد أنه يقسم الصفات إلى ثلاثة أقسام :

١ - صفات يستحق الاتصاف بها .
٢ - صفات تجب له في كل وقت .
٣ - صفات تستحيل عليه في كل وقت .
٤ - صفات يستحقها في وقت دون وقت .

ويبيّن القاضي تلك الصفات التي يستحق الإتصاف بها بقوله :

" أما ما يستحقه من الصفات فهو الصفة التي بها يخالف مخالفه ، ويوافق موافقه - لو كان له موافق تعالى من ذلك - وكونه قادرا ، عالما ،

---

(١) انظر مقالات الإسلاميين ، واختلاف المصلين ، لأبي الحسن الأشعري ، ص ١٩٠ .
(٢) الملل والنحل ، للشهرستاني ، ج ١ ، ص ٥١ .

حيّا ، سميعا ،بصيرا ،مدركا للمدركات ، موجودا ،مريدا ،كارها • ـ هـذا عنـد أبي هاشم ، وأما أبوعلي فإنه لايثبت تلكالصفة الذاتية " (١) •

٢ ـ وأما الصفات التى تجب له في كل وقت : فهيالصفة الذاتيـة ، وهي الصفة التي لايجوز خروجه عنها بحالمن الأحوال (٢) • وكذلك هـذه الصفات الأربـع ، وهي : كونه قادرا ، عالما ،حيا ،موجودا (٣) •

٣ ـ وأما الصفاتالتي يستحيل اتصافه بها في كل وقت ، فهـي مايضاد كونه قادرا ،عالما،حيا ،موجودا • وهي نحو كونه : عاجزا،جاهـلا معدوما (٤) •

٤ ـ وأما الصفات التي يستحقها في وقت دونوقت: " فنحو كونه مدركا، فإن ذلك مشروط بوجود المدرك ، ونحو كونه مريدا وكارها ، فإن ذلك يستند إلى الإرادة والكراهة الحادثتين الموجودتين لا في محل "(٥) •

قسمه آخرى للصفات :

وقد قسم القاضي عبدالجبار صفاتالباري سبحانه قسمة أخرى فقال :

١ ـ " إن صفات القديم جلوعز إما أن تكون من باب مايختص به على وجـه لايشاركه فيه غيره (٦) ••• ••• "•

---

(١) شرح الأصول الخمسة للقاضي ،عبدالجبار ، ص ١٢٨-١٢٩•
(٢) انظر المصدر نفسه ، ص ١٦٧•
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٢٩•
(٤) المصدر نفسه ، ص ١٣٠•
(٥) المصدر نفسه ، ص ١٣٠•
(٦) المصدر نفسه ، ص ١٣٠•

٢ - " وإما أن تكون من باب مايشاركه غيره في نفس الصفة ويخالفه في كيفية استحقاقه لها ،نحو كونه : قادرا ،عالما ، حيا ،موجودا ، فإن أحدنا يستحق هذه الصفات كالقديم سبحانه ؛إلا أن القديم تعالى سبحانه - يستحقها لما هو عليه [1] في ذاته ، والواحد منا يستحقها لمعان محدثه .

٣ - وأما أن تكون من باب ما يشاركه غيره في نفس الصفة ، وفي جهة الاستحقاق ،نحو كونه مدركا ؛ ومريدا ،وكارها ، فإن القديم - تعالى - مدرك ، لكونه حيا ،بشرط وجود المدرَك (بالفتح) وكذلك الواحد منا وكذلك فهو مريد وكاره بالإرادة والكراهية ، وكذلك الواحد منا ؛ إلا أن الفرق بينهما هو أن القديم - تعالى - حي لذاته فلا يحتاج إلى حاسة ومريد وكاره بارادة وكراهة موجودتين لا في محل والواحد منا مريد وكاره لمعنيين محدثين في قلبه" [2] .

ولكن مما يجب التنبيه إليه أن المعتزلة - وإن تحدثوا عن الصفات وذكروا لها أقساما - إلا أن كلامهم عن الصفات لاحقيقة [3] له ، ذلك بأن

---

(1) معنى قوله : لما هو عليه في ذاته اى : لحال عليها هو في ذاته ، " فكون العالم عالما : حال هي صفة وراء كونه ذاتا ، أي المفهوم منها غير المفهوم من الذات وكذلك كونه قادرا حيا " الملل والنحل للشهرستاني ،ج ١ ، ص٨٢ .
وهذه هي الأحوال التي أثبتها أبوهاشم الجبائي من المعتزلة ،وخالفه في ذلك والده أبوعلي الجبائي وسائر منكري الأحوال .
وأما القاضي عبدالجبار فيعد من أنصار أبي هاشم في القول باثبات الأحوال .

(2) شرح الأصول الخمسة ، للقاضي عبدالجبار ، ص ١٣٠-١٣١.

(3) إن من يدقق النظر في كلام المعتزلة في الصفات ، يتبيّن له أنه كلام مضطرب ومتناقض ، أشد الاضطراب والتناقض ولشدة غموضه ومناقضته لبديهة العقل ، فإنه يصعب ضبطه وفهمه ، بحيث يمكن لي أن أقول إن مذهب القوم في الصفات لايكاد يتحصل ،وكفى بالمذهب فسادا أن يصعب فهمه وضبطه .
ولاريب في أن من تصور مذهبهم تصورا تاما ، علم فساده وشدة اضطرابه لما يلزم عليه من لوازم مخالفة للعقل والدين ، وهو بعيد كل البعد عن بديهيات العقل الأولى .

المعتزلة يقولون : إن الله حي عليم قدير ... ... ؛ولكنهم لايشتقون له من أسمائه صفاتا ، وينكرون ماتدل عليه تلك الأسماء من معاني ، فحقيقة مذهبهم هو إنكار الصفات الأزلية القديمة ؛ لأنهم قد جعلوا الصفات ألفاظا جامدة لاحقيقة لها وراء الذات ، فليست زائدة على الذات ، ولايمكن أن تفهم الصفة دون الذات ، فالصفة عندهم هي عين الذات ، وليست زائدة عليها فيقولون : هو عالم بذاته ، قادر بذاته ...

ولما كانت المعتزلة قد عمدت إلى التسوية بين الذات والصفات وجعلت الصفات غير زائدة على الذات ،فإنها بهذا القول قد دخلت في زمرة نفاة الصفات من الجهمية والفلاسفة لأن حقيقة مذهبهم ، ومآل أقوالهم يرجع إلى نفي صفات الله ـ سبحانه وتعالى ـ وإن كانوا يحسبون هذا القول حقيقة التنزيه ، وكمال التوحيد .

والشبهة التي قادت المعتزلة إلى نفي الصفات ، وإنكار أن يستحق الباري تلك الصفات لمعان قديمة ، هو أنهم توهموا أن اثبات ذات قديمة وصفات قديمة ، يلزم منه مشاركة هذه الصفات القديمة لذات الله في أخص أوصافها ،وهو القدم ، فيلزم من ذلك تعدد القدماء وهو كفر ،وبه كفرت النصارى

ولهذا زعمت المعتزلة أن من التوحيد وكمال التنزيه نفي الصفات ، والقول بخلق القرآن وإنكار رؤية الله بالأبصار في الدار الآخرة .

وبناء على هذا الفهم المبتدع لمعنى التوحيد نجد أن أباعلي الجبائي يرى : " أنه تعالى ـ يستحق هذه الصفات الأربع : التي هي : كونه قادرا ، عالما ،حيا ،موجودا لذاته "(1) . " ومعنى قوله : لذاته : أي لايقتضي كونه عالما صفة هي علم أو حال توجب كونه عالما" (٢)

---

(١) شرح الأصول الخمسة ، للقاضي عبد الجبار ، ص ١٨٢.

(٢) الملل والنحل ، للشهرستاني ،جـ١ ، ص ٨٢.

وأما إبنه أباهاشم فإنه يرى أنه سبحانه " يستحقها لما هو عليه في ذاته " (١) .

ويمدنا الشهرستاني بهذا النص الذي يشرح لنا مراد أبي هاشم من هذا النص حيث يقول : " وعند أبي هاشم: هو عالم لذاته بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجودا ، وإنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها ؛ فأثبت أحوالا هي صفات لا موجودة ولامعدومة ، ولامعلومة ولامجهولة أي هي على حيالها لاتعرف كذلك بل مع الذات . قال : والعقل يدرك فرقا ضروريا بين معرفة الشيء مطلقا ، وبين معرفته على صفة ، فليس من عرف الذات ، عرف كونه عالما . ...

ولاشك أن الإنسان يدرك اشتراك الموجودات في قضية ، وافتراقها في قضية ، وبالضرورة يعلم أنما اشتركت فيه غير ما افترقت به ، وهذه القضايا العقلية لاينكرها عاقل ، وهي لاترجع إلى الذات ، ولا إلى أعراض وراء الذات ، ... ... فتعين بالضرورة أنها أحوال (٢) ، فكون العالم

---

(١) شرح الأصول الخمسة ، للقاضي عبد الجبار ، ص ١٨٢.

(٢) تعتبر مسألة "الأحوال " من المسائل الشائكة في علم الكلام ، وتكاد أن تكون من أدق المسائل وأصعبها في هذا الفن ، وذلك لغموضها ، وبعدها عن تصور العقل ، ولم تكن هذه المسألة مذكورة عند علماء العقيدة من المسلمين ،حتى جاء أبوهاشم المعتزلي ، فابتدع القول فيها ،وقد اشتد النقاش واحتدم الخلاف بين نفاة الأحوال ومثبتيها وقد صرح عبد القاهر البغدادي بصعوبة هذه المسألة ودقتها وذلك في أثناء عرضه لمذهب أبي هاشم في الأحوال ، ونقده حيث قال: " .. وعلم أبوهاشم ابن الجبائي فساد قول أبيه بأن جعل نفس الباري علة لكونه عالما وقادرا فخالف أباه ... ... فزعم أن الله عالم لكونه على حال ،قادر لكونه على حال ، وزعم أن لكونه عالما بكل معلوم حالا دون الحال التي لأجلها كان عالما بالمعلوم الآخر ،وكذلك لكونه قادرا على كل مقدور حال لايقال إنها الحال التي لكونها عليها كان قادرا على المقدور الآخر ،وزعم أن له في كل معلوم حالا مخصوصا ،وفي كل مقدور حالا مخصوصا ، وزعم أن الأحوال لا موجودة ولامعدومة ولامعلومة ، ولا أشياء مع قوله إن المعدوم معلوم ،وزعم - أيضا - أنها غير مذكورة ، وقد ذكرها بقوله إنها غير مذكورة ،فناقض بأول كلامه آخره (=)

عالماحال هي : صفة وراءكونه ذاتا ، أيالمفهوممنها غير المفهوم من الذات ،وكذلك كونه قادراحيًا "(١) .

وأما أبوالهذيل العلاف فيقول إن الله ـ تعالى ـ : " عالم بعلم هو هو "(٢) .

ويفهم منهذاالنص أنه لم يجعل صفاتالله معاني قائمة بذاته ،يمكن أن يفهم منالعلممعنى غير معنىالحياة ،ويفهم من معنى الحياة معني غير الذات . فليس هناك صفة معلومة بانفرادها ، وإنما الذات عليها تعلم، فالصفات عنده ـ هيالذات فعلم الله هو ذاته وقدرته هي ذاته ،وحياته هي ذاته .

ويربط القاضي عبدالجبار بين قول أبيالهذيل ،وقول أبي علي الجبائي ويرى أن أباالهذيل أراد بقوله : " إنه تعالى ـ عالم بعلمهو هو" أن الله عالم لذاته ،قادر لذاته ، حي لذاته وهو نفسقول أبيعلي الجبائي، إلا أنه قد ضاقت به (٣) العبارة ، فلم يعبر عن ذلك تعبيرا دقيقا .

فقول أبي الهذيل يؤول إلى مذهب أبي علي الجبائي الذي يرى: " أنهتعالى ـ يستحق هذه الصفات الأربع التي : هي كونه قادرا ،عالما ، حيا ، موجودا لذاته " (٤).

(=) وهذا مذهب لايعقله هو عن نفسه فكيف يناظر في تصحيحه خصمه "أصول الدين ـ أبومنصور عبدالقاهر البغدادي ص ٩٢.
ولمزيد من التفصيلعنتعريفالحال ،ومذهب مثبيتها ،ومذهب نفاتها ، وأدلة كل فريق ،ومصدر القولينراجع كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام ، للشهرستاني ، ص ١٣١ ـ ١٤٩.

(١) الملل والنحل ،للشهرستاني ،جا ، ص ٨٢.

(٢) شرحالأصول الخمسة ، للقاضي عبدالجبار ، ص ١٨٣.

(٣) انظر المصدر نفسه نفس الصفحة .

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٨٢-١٨٣.

ومن هنا نجد أن المعتزلة قد نفوا أن يكون لله صفات قائمة بذاته قديمة مع ذاته ، وذلك من أجل أن يكون الإله واحدا أحدا ، لايشاركه في القدم الذي هو عند المعتزلة أخص صفاته ـ سبحانه ـ شيء حتى ولو كان ذلك (أي المشارك له في القدم) هو صفاته .

وقد توهم المعتزلة أن إثبات معان قديمة وراء الذات ، يلزم منه تعدد القدماء ، ويفضي إلى أن تكون هذه الصفات مشاركة للباري في أخص أوصافه وهو القدم ، وبالتالي يتعدد القدماء ، وهذا يوجب أن تكون هذه الصفات مثلا لله ، وزعموا أن هذا شرك وإبطال للإسلام (١) والتوحيد بالكلية .

ويبين القاضي عبد الجبار المعتزلي تلك الشبهة التي قادت المعتزلة إلى نفي الصفات وإنكار أن يكون الباري يستحق تلك الصفات لمعاني قديمة فيقول :

" إنه تعالى لايجوز أن يستحق هذه الصفات لمعان قديمة ، والأصل في ذلك أنه تعالى لو كان يستحق هذه الصفات لمعان قديمة ، وقد ثبت أن القديم إنما يخالف مخالفه بكونه قديما ، وثبت أن الصفة التي تقع بها المخالفة عند الافتراق بها تقع المماثلة عند الاتفاق ، وذلك يوجب أن تكون هذه المعاني مثلا لله تعالى ، حتى إذا كان القديم تعالى عالما لذاته ، قادرا لذاته ، وجب في هذه المعاني مثله ، ولوجب أن يكون الله ـ تعالى ـ مثلا لهذه المعاني ـ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ..." (٢) .

---

(١) يؤيد هذا : قول القاضي عبد الجبار : " وعند الكلابية أنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان أزلية ، وأراد بالأزلي القديم ، إلا أنه لما رأى المسلمين متفقين على أنه لاقديم مع الله تعالى ، لم يتجاسر على اطلاق القول بذلك . ثم نبغ الأشعري ، وأطلق القول بأنه تعالى ـ يستحق هذه الصفات لمعان قديمة ، لو .... وقلة مبالاته بالإسلام والمسلمين ". شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ، ص ١٨٣ .

(٢) شرح الأصول الخمسة ، للقاضي عبد الجبار ، ص ١٩٥ ـ ١٩٦ .

وهكذا صرح المعتزلة بأنه لايجوز أن يستحق الباري هذه الصفات لمعان قديمة . ويمكن أن نستخلص من هذا النص أن الشبهة التي قادت المعتزلة إلى إنكار الصفات على الذات ـ وهذا القول بدوره يفضي إلى نفي الصفات ـ هي أنهم توهموا أن العلم والقدرة والإرادة والحياة .. إما أن تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى .

وإما أن تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وهو كفر باجماع المسلمين وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين على الذات الإلهية ، فكفروا باثبات آلهة ثلاثة ، كما قال تعالى : " لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة)[1] .

وإذا كفرت النصارى باثبات آلهة ثلاثة ،فكيف بمن أثبت أكثر من ذلك كالأشعرية الذين أثبتوا ثمانية قدماء : الذات العلية ،والصفات السبع التي يسمونها صفات المعاني وكالماتريدية الذين أثبتوا تسعة قدماء الذات العلية ،وصفة التكوين ، وكذلك مثبتة الصفات عموما كالكلابية ، والكرامية .

ولما كانت المعتزلة تعتقد أن إثبات الصفات معاني قديمة وراء الذات زائدة عليها يلزم منه الشرك والكفر ، فقد ألزموا ـ بمقتضى هذه الشبهة الفاسدة ـ من أثبت صفات قديمة وراء الذات العلية بمشابهة النصارى في التثليث ، وزعموا من أثبت الصفات على هذا الوجه ، فقد أثبت مع الله إله آخر .

---

(١) لقد ذهبت المعتزلة إلى أن اثبات صفات قديمة مع ذات الله يوجب إثبات إله ثان مع الله تعالى ،ويؤكد القاضي عبد الجبار هذه البدعة الشنيعة في موضع آخر بقوله : " ... ولهذه الطريقة ألزمهم شيوخنا ... القول باثبات إله ثان مع الله سبحانه ؛ لأن كون القديم قديما يقتضي فيه كونه مختصا بالصفات التي معها يصح أن يفعل مايستحق معه العبادة ، فلو كان له كلام قديم : (أي لو كان له صفة كلام قديم) لوجب كونه بهذه الصفات . وهذا يوجب كونه إلها ثانيا ... ...
ومحصول الكلام في ذلك أن المشاركة في صفة النفس توجب المشاركة في سائر صفات النفس ...
وقد دللنا على أنه تعالى قديم عالم قادر حي لذاته فالكلام على قولهم (أي على قول مثبتي الصفات صفات قديمة وراء الذات) إذا شاركه (يعني الكلام) في كونه قديما فيجب أن يشاركه في هذه الصفات أجمع ، وكونه مشاركا له فيها يوجب كونه إلها . المغني في أبواب التوحيد والعدل ، للقاضي عبد الجبار، ج ٧ ، ص ١١٥ .

يقول القاضي عبد الجبار مؤكدا هذا الزعم الباطل : " وقد ألزمهم شيوخنا ... أن يقولوا إن كلامه تعالى وسائر صفاته القديمة غيره ، وبينوا أن القول بأن غير الله قديم مع الله ، لاخلاف في بطلانه ، وفي كفر المتمسك به ، وهذا يجري مجرى الكلام في الأسماء دون المعاني ؛ لأن مايبطله قولهم في الكلام القديم - أطلقوا فيه الغيريّة أو لم يطلقوه - لايختلف .وإنما قصدنا بهذا الكلام الإبانة عن خرقهم الإجماع ، وخروجهم من الدين،وموافقتهم النصارى ، وزيادتهم عليهم ..."(١).

ثم يمضي القاضي عبد الجبار في هذا الافتراء - بدافع من تلك المسالك العوجاء ، والشبهة العمياء ، التي لايلتزم بما أدت إليه واحد من العقلاء- زاعما أن من أثبت صفات الله القديمة وراء الذات الأزلية ،فإنه قد قال بتعدد القدماء وإثبات أكثر من إله .

ولهذا فإن القاضي عبد الجبار المعتزلي لايتورع عن اطلاق الكفر على مثبتة الصفات عموما ، والكلابية على وجه أخص ،بل يرى أن في إثباتهم للصفات مشابهة ومماثلة للنصارى وفي هذا المعنى يقول: " واعلم أن أقرب مايحمل عليه كلام النصارى هو هذا الوجه (أي يرجعون بالأقانيم إلى الصفات) وعلى هذا جعل شيوخنا - رحمهم الله - هذا الوضع وجها من المضاهاة بين الكلابية وبين القوم.

فقد حكي أن أحد (٢)رجال المعتزلة ،اجتمع مع ابن كلاب يوما من الأيام فقال له : ماتقول في رجل قال لك بالفارسية : تومردي (٣) وقال الآخر : أنت رجل، هل اختلفا في وصفك إلا من جهة العبارة ؟ فقال : لا ،

---

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد للقاضي عبد الجبار ،ج ٧ ص ١١٦.

(٢) نص عبارة القاضي هكذا : " فقد حكي أن أبا مجالد ،وكان من شيوخ العدل " .

(٣) تومردي : كلمة فارسية معناها رجل.

فقال : فكذا سبيلك مع النصارى ؛ لأنهم يقولون : إنه تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم ، يعنون بها الحياة الأزلية ، ومتكلم بكلام أزلي ، فليس بينكم خلاف إلا من جهة العبارة " (١) .

والحق الذي لامراء فيه أن اثبات الصفات التي وصف الله بها نفسه ، ووصفه بها رسوله من غير تعطيل ولا تأويل ، ولا تمثيل ولا تكييف لا يؤدي إلى تعدد القدماء ولا إلى تعدد القدماء ولا إلى قول النصارى كما زعمت المعتزلة متأثرين في ذلك بالشبه العقلية ، ومناهج الفلسفة اليونانية (٢)، ذلك أن المعتزلة بعد مطالعتهم لكتب الفلسفة الاغريقية قد تأثروا في مسألة الصفات بها ، ولاسيما تأثرهم بفلسفة الأفلاطونية المحدثة وهي التي تقول : " إن الواحد على قمة الوجود لاكثرة فيه " (٣) .

ولهذا تمسكوا بالقول بعينية الصفات ، أو التسوية بينها وبين الذات ، أو القول بأنه لافرق بين الصفة والذات فهما شيء واحد ، أو إنكار زيادة الصفات على الذات ،... ونحو ذلك من العبارات التي تصور مذهبهم وتمثل الإطار العام لمعتقدهم في الصفات ، وزعموا أن القول باثبات صفات قديمة وراء الذات الأزلية ينافي مايجب لله من التوحيد والتقديس بل إن هذا

---

(١) شرح الأصول الخمسة ، للقاضي عبد الجبار ، ص٢٩٤-٢٩٥.

(٢) لقد صرح الشهرستاني - في أثناء عرضه لمذهب أبي الهذيل العلاف ، وذكر المسائل التي خالف فيها أصحابه - بتأثر المعتزلة في مسألة الصفات بالفلسفة اليونانية حيث قال : " وإنما انفرد عن أصحابه بعشر قواعد: الأولى: إن الباري - تعالى - عالم بعلم ، وعلمه ذاته ، قادر بقدرة ، وقدرته ذاته ، حي بحياة وحياته ذاته ، وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه . وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته ؛ بل هي ذاته ، وترجع إلى السلوب أو اللوازم " الملل والنحل ، للشهرستاني ، ج ١ ، ص ٤٩-٥٠.

(٣) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، علي سامي النشار ، ج ١ ، ص ٤٥٦.

القول مثل التثليث عند النصارى سواء بسواء ؛ لأن بعض النصارى قد فسر الأقانيم الثلاثة بأنها صفات .

وهذا افتراء محض ،لأنه ليس هناك مماثلة بين قول الصفاتية وقول النصارى ،لأن الصفاتية أثبتوا ذاتا أزلية متصفة بصفات الكمال الثابتة لها ، لاتنفصل عنها وليس هناك في الخارج ذاتا مجردة من الصفات وإنما الذهن يفرض المحال ويتخيله ، فيفرض ذاتا ،وصفة كل على حدة وهذا غير متحقق في الواقع ؛ بل هو من تخيل الذهن وأوهام العقل وإلا فإنه ليس في الخارج ذات إلا وهي متصفة بصفاتها ، ويتضح هذا المعنى من لفظ " ذات " . نفسها فإن ذات في أصل معناها لاتستعمل إلا مضافة ، أي ذات وجود، ذات قدرة ذات علم ،... ... فذات كذا بمعنى صاحبة كذا ،فعلم أن الصفات لاتنفك عن الذات ،وإن كان الذهن قد يفرض ذاتا مجردة عن صفاتها كما يفرض المحال ويتخيله .

فصفات الله ـ سبحانه وتعالى ـ قائمة بذاته العلية ، لايتصور إنفكاكها عن الذات ، فهو سبحانه متصف بصفات الكمال أزلا وأبدا ، ولايجوز أن يتصور أن الله وصف بصفة بعد أن لم يكن متصفا بها ؛لأن صفاته ـ سبحانه ـ صفات كمال فلا يجوز خلوه عنها في وقت من الأوقات ؛ لأن خلوه عنها صفة نقص ولايجوز أن يكون قد حصل له الكمال بعد أن كان متصفا بضده [(1)] .

وليس في قول من أثبت الصفات مع تنزيه الله عن مماثلة المخلوقات مايقدح في التوحيد ويفضي إلى التثليث كما زعمت المعتزلة وذلك لأن النصارى كفروا باثبات ذوات قديمة مع الله سبحانه وتعالى أو بأن الله هو المسيح ابن مريم وكلا الأمرين بعيد كل البعد عما نحن فيه من إثبات الصفات، ومثبتي الصفات أثبتوا ذاتا واحدة متصفة بصفاتها الثبوتية الدالة على كماله ، ونعوت جلاله ، وليست الصفات مغايرة للذات بهذا المعنى .

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ، ص ١٢٧-١٣١ .

وبهذا يتقرر أنه لايلزم من اثبات الصفات بهذا الاعتبار تعدد القدماء المفضي إلى الكفر ؛ ولهذا كان أهل السنة المتبعين للسلف لايطلقون على صفات الله أنها غير الذات ولا أنها ليست غير الذات ،لما في لفظ الغير من الإجمال ، وسيأتي ذلك عند مناقشة ابن رشد في قوله بعينيه الصفات •

أريد أن أنتهي من هذا كله إلى أن اثبات الصفات مع تنزيه الله من صفات المخلوقات ، لايلزم منه تعدد القدماء ،ولايمت إلى تثليث النصارى بصلة ، الذي بسببه أخبرنا الله عز وجل في كتابه عن كفرهم ، كما تزعم بذلك المعتزلة •

وإذا كان المعتزلة يرمون من أثبت الصفات قديمة وراء الذات بمضاهاة النصارى في قولهم ؛ بالتثليث ، فإن شيوخ الأشاعرة وأهل السنة يرون من جانبهم ـ أيضا ـ أن قول المعتزلة بعينيّه الصفات هو تثليث النصارى بعينه ومما يؤيد ذلك قول الشهرستاني : " وإذا أثبت أبو الهذيل هذه الصفات وجوها للذات ،فهي بعينها أقانيم النصارى ، أو أحوال أبي هاشم "(١)

ومما سبق نجد أن المعتزلة قد زعمت أن إثبات صفات قديمة لله يلزم منه تعدد القدماء ،وهو شرك وكفر ؛ ولهذا قالوا بأن الصفات عين الذات ، وهذا القول يفضي في حقيقته إلى نفي الصفات وتطبيقا لهذه الشبهة قالوا بخلق القرآن ونفي الصفات ، فرارا من إثبات صفات قديمة ـ تشارك الذات القديمة ـ على حد زعمهم ـ في أخص وصف للذات عندهم وهو القدم •

وهكذا قالت المعتزلة إن اثبات صفة قديمة مع الذات القديمة يلزم منه تعدد القدماء ، وهو كفر وبه كفرت النصارى ،ولهذا اتهموا من أثبت الصفات معاني قديمة وراء الذات بأنه مماثل ومشابه للنصارى وأن في قوله باثبات الصفات قديمة مع الذات مضاهاة للنصارى في قولهم بالتثليث وأن عيسى هو الله •

---

(١) الملل والنحل ، للشهرستاني ، ج ١ ، ص٥٠ •

وإذا كانت المعتزلة تتهم من أثبت الصفات بمضاهاة النصارى في قولهم بالتثليث ، فإن القاضي أبوبكر الباقلاني من الأشاعرة لم يكن أقل قسوة من المعتزلة في حكمهم على مثبتي الصفات قديمة وراء الذات بمضاهاة النصارى في قولهم بالتثليث ، بل نجده يتهم المعتزلة في قولهم بخلق القرآن بمشابهة النصارى في قولهم : إن كلمة الله - أي عيسى مخلوقة من روحه وحاله في جسد مخلوق ، وصرح بهذا المعنى عند قوله : " ... وقالت المعتزلة بأسرها أن كلمة الله - تعالى - مخلوقة يخلقها في الشجرة وغيرها من الأجسام ، اتباعا منهم للنصارى في قولهم : إن كلمة الله مخلوقة من روحه ، وحالّة في جسد مخلوق "..(١)

وأخيرا يمدنا الإمام ابن تيمية بهذا النص الذي يحلل فيه مذهب المعتزلة تحليلا بارعا ، يكشف من خلاله ما في قولهم من زيف وسفسطة مبينا أن من قال : هو عالم بعلم هو هو ، حي بحياة هي هو ، ... فقد جعل الصفة هي الموصوف ، وهذا تناقض أشد من تناقض النصارى في تفسيرهم لأقانيمهم ، ويوضح - رحمه الله - هذا المعنى بقوله :

" ... ومن المعلوم أن من جعل كونه حيا هو كونه عالما ، وكونه عالما هو كونه قادرا ، فهو من أعظم الناس جهلا ، وكذبا ، وسفسطة .

وكذلك من جعل الحياة هي الحي ، والعلم هو العالم ، والقدرة هي القادر .

فيبيّن العقل الصريح أن كل صفة ليست هي الأخرى ، ولا هي نفس الموصوف ، ... فمن جعل المعاني هي الذات القائمة بنفسها ، أو كل معنى هو المعنى الآخر ، كان من أعظم الناس جهلا ، وكذبا وسفسطة ، وكان أجهل من النصارى الذين يقولون أحد بالذات ثلاثة بالأقنوم ، ويقولون مع ذلك : إن أقنوم الكلمة هو المتحد

---

(١) التمهيد ، للباقلاني ، ص ٢٥٣.

بالمسيح دون غيره ، وأنه إله حق من إله حق ،فإنهم إن جعلوا الأقنوم هو : الذات الموصوفة بالصفات الثلاثة ، كان المسيح هو الأب .

وإن جعلوه صفة ، لم يكن المسيح إلها ،فإن الصفة لا تخلق ولا ترزق، ولا تفارق الموصوف فالنصارى متناقضون في التوحيد ،حيث يلزمهم أن يجعلوا الذات هي الصفة ، أو المتحد هو الذات ، وهؤلاء أعظم تناقضا منهم ،وقولهم في التوحيد شر من أقوال النصارى" (1) .

...

---

(1) الصفدية ، لابن تيمية ،ج1 ، ص ١٢٧ ، ١٢٨ ، تحقيق د. محمد رشاد سالم .

المبحث الثاني

تقسيم الأشاعرة للصفات

جمهور الأشاعرة يقسمون صفات الخالق إلى أقسام أربعة :

١ ـ الصفات النفسية .

٢ ـ الصفات السلبية .

٣ ـ صفات المعاني .

٤ ـ الصفات المعنوية .

وتعريف الصفة النفسية : هي كل صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها[1] : كالوجود ، فإنه صفة نفسية أي ذاتية ، بمعنى : أن وجوده لذاته لا لعلة : أي أن غيره ليس مؤثرا في وجوده .

وإنما نسبت الصفة النفسية إلى النفس أي الذات لأنها لاتفهم ولاتتعقل إلا بها . فلا يمكن أن تفهم ذات إلا بوجودها .

شرح التعريف :

معنى قولهم " ثبوتية " يخرج به الصفات السلبية التي : تنفي وتسلب عن الله أمرا كصفة القدم . فإنه ينفي ويسلب عن الله أولية الوجود ، أي: أنه ليس لوجوده أول: يعني لم يكن معدوما ثم وجد .

ومعنى قولهم : " يدل الوصف بها على نفس الذات " أي أنها لاتدل على شيء زائد على الذات ، وبعبارة أخرى : أي لايدل الوصف بها على أكثر من الذات فهي صفة ذاتية ، مثل: الوجود : فإذا وصفنا الله "بالوجود " وقلنا: " الله موجود " فإن هذا الوصف لايفيد شيئين ، الله والوجود! بل يدل على أن الموجود في الخارج شيئا واحدا هو الله .

---

(١) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد ، ابراهيم البيجوري ، ص ٥٤ .

ومعنى قولهم : " دون معنى زائد عليها " تفسير مرادف لقولهم : " يدل الوصف بها على نفس الذات " وهو قيد يخرج به صفات المعاني ، فصفات المعاني تدل على معنى موجود ثابت زائد على الذات ، وسيأتي تفصيل الحديث عن صفات المعاني في موضعه .

وهناك من عرف الصفة النفسية بأنها : " كل صفة لا يصح توهم انفتائها مع بقاء النفس "(١) .

وقد عرفها الجويني بأنها : " كل صفة إثبات لنفس لازمة ما بقيت النفس غير معللة بعلل قائمة بالموصوف " (٢) .

٢ ـ الصفات السلبية :

ويسميها بعض الأشاعرة بصفات الجلال كما أن الصفات الوجودية تسمى بصفات الإكرام (٣).

وقد عرفها الاشاعرة بانها الصفات : " التى دلت على سلب مالايليق به ـ سبحانه وتعالى " ـ(٤) . وهناك من قال انها خمس صفات :

القدم ، والبقاء ، وقيامه تعالى بنفسه ، ومخالفته للمخلوقات ، ووحدانيته سبحانه . والصحيح انها ـ عندهم ـ غير منحصرة في عدد وانما تذكر هذه غالبا لانها اشهرها ولان ماعداها من نفي الولد والصاحبة ، والمعين ، ونفي التعب واللغوب والعجز ونحوها راجع الى تلك الخمس ، ولو بالالتزام فتلك الخمس بمثابة الاصول لماعداها .

وسميت هذه الصفات : "بالصفات السلبيّة " ، نسبة إلى السلب وهو النفي ، وذلك لأنها تفسر بالنفي وهو السلب ، فالقدم هو : سلب أولية الوجود

---

(١) الشامل ، للجويني ، ص ٣٠٨.
(٢) الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، للجويني ، ص ٣٠.
(٣) شرح المواقف للجرجاني ، الموقف الخامس ، تحقيق د. أحمد المهدي، ص ٢٨ .
(٤) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد ، ابراهيم البيجوري ، ص ٥٤.

أو نفي أن يكون لوجوده أول ، فمفهوم هذه ينفي أن لوجوده أول ، فهذه الصفة تنفي أمرا لا يليق بالله وتسلبه عنه فهي صفة سلبية .

وأما البقاء[1] : فهو سلب آخرية الوجود ، بمعنى أنه لا آخر لوجوده ، ولا يلحقه سبحانه العدم ؛ إذ لو جاز عليه العدم لاستحال عليه القدم .

والمخالفة للحوادث : سلب المماثلة . ونفي المشابهة بين الله ومخلوقاته .

وقيامه بنفسه : سلب الافتقار إلى الذات التي يقوم بها وعدم افتقاره سبحانه إلى المخصص وهم يريدون بالمخصص هنا الموجد [2] .

والوحدانية ـ عند الأشاعرة ـ نفي الإثنينية وسلب التعدد في ذات الله وصفاته وأفعاله فهي تسلب وتنفي عن الله أمرا لا يليق به سبحانه وهو التعدد في الذات والصفات والأفعال .

وهم يريدون بنفي التعدد في الذات ، سلب أن يكون للعالم خالقين .

ويريدون بنفي التعدد في الصفات ، سلب أن يكون للمخلوق صفة تشبه صفة الخالق جل وعلا .

ويريدون بنفي التعدد في الأفعال سلب أن يكون للمخلوق فعل على وجه الايجاد يحصل به التأثير التام ، والتصرف في شيء من العالم على وجه الاستقلال [3] .

---

(١) بعد اتفاق الأشاعرة على أنه سبحانه باق وقديم اختلفوا في البقاء والقدم هل هو صفة زائدة على الذات أم لا . راجع شرح المواقف للجرجاني ، الموقف الخامس ـ تحقيق د . أحمد المهدي ص ١٦٧-١٧٢ ، وراجع أيضا ـ أصول الدين للبغدادي ص ٩٠ (ط . الثالثة) .

(٢) ولا يخلو هذا التعبير من جرأة وإساءة أدب مع الله ؛ ولكنه قد وجد في كتب بعض الأشاعرة . انظر: تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد ، ابراهيم البيجوري ص٥٨ .

(٣) لا شك في أن هذه الأمور من التوحيد ، ولكن هناك أمر يجب على الأشاعرة أن يثبتوه لله لأنه هو لب التوحيد ، وهو التوحيد الذي بعث به الرسل ونزلت به الكتب وكانت فيه الخصومة بين الرسل وأقوامهم ألا وهو توحيد الالهية ، وإخلاص العبادة لله وحده وإفراده ـ سبحانه ـ بجميع أنواع العبادة دون شريك .

وكذلك ذكر بعض الأشاعرة أن من الصفات السلبية أنه :

ليس بجسم وليس جوهراً ولا عرضاً ، وأنه ـ تعالى ـ ليس في زمان وأنه ـ تعالى لا يتحد بغيره ، وأنه تعالى ـ لا يتصف بشيء من الأعراض المحسوسة [1].

ونجد أن الأشاعرة في أثناء حديثهم من الصفات السلبية وهي ـ التي تسلب وتنفي عن الله أمراً لا يليق بالله عز وجل ـ نفوا عن الله بعض الصفات التي يجب إثباتها لله وزعموا أنها من الصفات التي يجب أن ينزه الله عنها ، فأدرجوها ـ خطأ ـ ضمن الصفات السلبية وعدوا تلك الصفات مما يجب أن يقدس الله عنه ، ولذلك نفوا علو الله على خلقه حيث ذكروا من الصفات السلبية أنه ـ تعالى ـ ليس في جهة من الجهات [2] ، و " أنه تعالى ـ يمتنع أن يقوم بذاته حادث " [3] فهم إذا قالوا لا تحله الحوادث أوهموا الناس أنهم ينزهونه من أن يكون محلاً للتغيرات والاستحالات ونحو ذلك من الأحداث التي تحدث للمخلوق فتحيلهم وتفسدهم وهذا معنى صحيح ؛ ولكن مقصودهم بذلك أنه ليس له فعل اختياري يقوم بذاته ولا له كلام ولا فعل يقوم بذاته ويتعلق بمشيئته وقدرته ، فيكلم من شاء من رسله إذا شاء بما شاء ، ومقصودهم من نفي حلول الحوادث أنه لا يقدر على استواء أو نزول ، أو إتيان وزعموا أن إثبات هذه الصفات لله يقدح في التنزيه وما يجب لله من التقديس وزعموا أن إثبات هذه الصفات يلزم منه حلول الحوادث بذات الله ، وما لا يخلو من الحوادث مطلقاً ـ زعموا حادث .

والصواب هو خلاف ما ذهبوا إليه ؛ لأن نفي تلك الصفات ليس من التنزيه في شيء ؛ بل نفي هذه الصفات عند أهل السنة يعتبر تعطيلاً ومخالفة لما وصف الله به نفسه في كتابه ووصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم .

---

(١) راجع شرح المواقف ، للجرجاني ، الموقف الخامس ، تحقيق د. أحمد المهدي ، ص ٣٢- ٦٥ .

(٢) راجع شرح المواقف ، للجرجاني ، حيث ادعى أن القول بأن الله فوق عباده مما يستحيل على الله ومن ثم يجب تنزيه الله منه ، ولهذا أدرج نفي العلو ضمن الصفات السلبية ص ٣١ . الموقف الخامس تحقيق د. أحمد المهدي .

(٣) راجع : المصدر نفسه ص ٥٣.

صفات المعاني :

المعاني جمع معنى ، والمعنى في اللغة : هو ماقابل الذات فيشمل النفسية والسلبية . وأما في الاصطلاح فإن صفات المعاني : هي كل صفة قائمة بموصوف موجبة له حكما ككونه [1] قادرا فصفة القدرة صفة قائمة بذات الله وموجبة له حكما وهو القادرية وكذلك صفة العلم توجب العالمية . وصفات المعاني صفات وجودية بمعنى : أنها تدل على معنى موجود ثابت لله سبحانه . وبمقتضى التعريف السابق تخرج الصفات المعنوية : ككونه قادرا ،وكونه حيا ،وكونه عالما وكونه مريدا ...وخرج كذلك الصفات السلبية ؛ لأنها تدل على معنى وجودي ،بل تدل على معنى سلبي، لأنها تنفي عن الله مالايليق به ، بخلاف صفات المعاني : فإنها صفات لها وجود في نفسها وتدل على معنى موجود ثابت لله سبحانه .

وصفات المعاني زائدة على الذات بمعنى أنه قد تفهم الذات بدونها وإلا فإن الصفات لاتنفك عن الذات ، وليس هناك في الخارج ذات إلا بصفاتها.

وصفات المعاني عند الأشاعرة - سبع صفات هي : العلم ، والقدرة ، والإرادة والسمع والبصر والحياة .

وعلى هذا فإن صفة المعنى هي كل صفة يدل الوصف بها على معنى موجود ثابت زائد على الذات ومعنى زائدة على الذات يعني: أنه قد تفهم الذات بدونها وإلا فإن الذات لاتوجد إلا بصفاتها وقد تعقل بعضها بدون البعض الآخر كما تُعقلُ العلم بدون أن تتصور معنى القدرة وكما تعقل القدرة، بدون أن تتصور معنى العلم ،فذات ربنا لاتوجد في الخارج إلا بصفاتها فلا يمكن أن تفارق الصفات الذات العلية .

---

(١) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد ، لابراهيم البيجوري، ص ٦٣.

وقد عرف الجويني صفات المعاني فقال: " صفة المعنى هي كل صفة دل الوصف بها على معنى زائدة على الذات كالعالم والقادر ونحوها" (١).

٤ ـ الصفات المعنوية :

وقد عرف الجويني الصفات المعنوية بقوله :

" هي الأحكام الثابتة للموصوف بها ، معللة بعلل قائمة بالموصوف (٢) ... فكونه تعالى ـ عالما حال معللة بالعلم القائم بالعالم، وكونه سبحانه قادرا حال معللة بالقدرة القائمة بالقادر ، وكونه حيا حال معللة بالحياة القائمة بالحي ،... فالصفات المعنوية هي الأحوال الثابتة للذات العلية مادامت المعاني قائمة بالذات ككونه ـ سبحانه ـ عالما لقيام العلم به ، وكونه قادرا لقيام القدرة به وكونه حيا لقيام الحياة به ...

فهذه الأحوال ثبتت للذات نتيجة لاثبات صفات المعاني : لأنه يلزم من علمه أن يكون عالما ويلزم من قدرته كونه قادرا فالأحكام المعللة بصفات المعاني ككونه عالما، وككونه قادرا ، وكونه سميعا ، تسمى صفات معنوية وقد تسمى أحوالا .

والحال عند مثبتي الأحوال لاموجودة ولا معدومة ثابتة لموجود، وعندهم الشيء إما موجود أو معدوم ، أو ثابت ، فأثبتوا واسطة بين الوجود والعدم لاتنحط إلى العدم ولا ترتقي إلى درجة الوجود ، فالأحوال عندهم صفات لاموجودة، ولامعدومة ثابتة لموجود .

وقد عرف الجويني الأحوال بقوله :

" الحال صفة لموجود ، غير متصفة بالوجود ولا بالعدم .

ثم من الأحوال مايثبت للذوات معللا ومنها مايثبت غير معلل .

---

(١) الشامل ، للجويني، ص ٣٠٨.

(٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، للجويني ، ص ٣٠ .

فأما المعلل منها: فكل حكم ثابت للذات من معنى قائم بها نحو كون الحي حيا ، وكون القادر قادرا . وكل معنى قام بمحل فهو عندنا يوجب له حالا ولا يختص إيجاب الأحوال بالمعاني التي تشترط في ثبوتها الحياة ..."(١) .

وقد اختلف المتكلمون حول مسألة الأحوال اختلافا كبيرا ، فمنهم من أثبتها ومنهم من نفاها ، فممن أثبت الأحوال أبوهاشم الجبائي من المعتزلة والقاضي أبوبكر (٢) الباقلاني من الأشاعرة ، وإمام الحرمين الجويني في الفترة الأولى من حياته .

وممن أنكر الأحوال أبوعلي الجبائي من المعتزلة وأبوالحسن الأشعري وابن كلاب وإمام الحرمين في آخر حياته (٣) .

ومما تجدر الإشارة إليه أن جعل الصفات المعنوية من أقسام الصفات الذاتية القائمة بذاته تعالى إنما هو على مذهب من يثبت الأحوال من المتكلمين .

وأما الذين ينكرون الأحوال فإنهم لا يعدون الصفات المعنوية من أقسام الصفات القائمة به تعالى الزائدة على الذات . فينكرون صفة لا موجودة ولا معدومة بل واسطة بين الوجود والعدم تسمى حالا ، ويذهبون إلى أنه لا حال وأن الحال محال .

---

(١) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، للجويني ، ص ٨٠ .

(٢) يقول الشهرستاني : " على أن القاضي الباقلاني من أصحاب الأشعري قد ردد قوله في إثبات الحال ونفيها وتقرر رأيه على الإثبات ومع ذلك أثبت الصفات معاني قائمة به لا أحوالا . وقال: الحال الذي أثبته أبو هاشم هو الذي نسميه صفة خصوصا إذا أثبت حالة أوجبت تلك الصفات " الملل والنحل ، للشهرستاني ، ج ١ ، ص ٩٥ .

(٣) قال الشهرستاني: " اعلم أن المتكلمين قد اختلفوا في الأحوال نفيا وإثباتا ـ بعد أن أحدث أبوهاشم الجبائي رأيه فيها ـ وما كانت المسئلة مذكورة قبله أصلا . فأثبتها أبوهاشم ، ونفاها أبوه الجبائي وأثبتها القاضي أبوبكر الباقلاني ـ رحمه الله ـ بعد ترديد الرأي فيها على قاعدة غير ما ذهب إليه ونفاها صاحب مذهبه الشيخ أبوالحسن (=)

والذين لم يعدوا الصفات المعنوية من الصفات القائمة به ارادوا من انكارها انكار زيادتها على المعاني ، فمعنى " انكار المعنوية انكار زيادتها على المعاني بحيث تكون واسطة بين الموجود والمعدوم ،لا انكار كونه قادرا مثلا من اصله لانه مجمع عليه فليس فيه خلاف ، انما الخلاف في زيادته على المعاني فالحاصل انهم اتفقوا على الكون قادرا مثلا .

لكن على القول بثبوت الاحوال تكون واسطة بين الموجود والمعدوم لازمة للقدرة . وعلى القول بنفي الاحوال تكون عبارة عن قيام القدرة بالذات فيكون امرا اعتباريا "(١) .

وعلى هذا فان الذين انكروا الاحوال من الاشاعرة انكروا الصفات المعنوية ككونه عالما ، وكونه قادرا ... ولم يعتبروها من اقسام الصفات القائمة بذاته تعالى ، الزائدة على الذات لانهم راوا انه لامعنى لكونه عالما وكونه قادرا ...سوى قيام العلم والقدرة بذاته .

قال في كشاف اصطلاحات الفنون :

" ومن انكر الاحوال من الاشاعرة انكر الصفات المعللة ،وقال: لامعنى لكونه عالما قادرا سوى قيام العلم والقدرة بذاته "(٢) .

...

(=) الأشعري وأصحابه ـ رضي الله عنهم ـ وكان إمام الحرمين من المثبتين في الأول والنافين في الآخر " . نهاية الاقدام في علم الكلام ، عبد الكريم الشهرستاني ،ص ١٣١ ، حرره وصححه الفرد جيوم .

(١) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد ،ابراهيم البيجوري، ص ٧٧ ــ ٧٨.

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون ، محمد علي بن علي التهانوي ،ج ٦ ، ص ١٣٩١. (المكتبة الاسلامية . الناشر : شركة خياط للكتب والنشر).

المبحث الثالث

في تقسيم الصفات عند السلف

إن الصحابة - رضي الله عنهم - آمنوا بما ورد به الكتاب المبين وبما تلقوه من الرسول الأمين ، فأثبتوا لله جميع الصفات التي وصف الله بها نفسه في كتابه الحكيم ، وبما وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم فتلقوها بالقبول والتسليم إيمانا جازما وأثبتوا تلك الصفات على الحقيقة دون أن يؤولوها أو يحرفوها عن مواضعها أو يشبهوها بصفات الخلق ..
ولم يؤثر عنهم أنهم تنازعوا في مسألة صفات الله - تبارك وتعالى - بل اتفقت كلمتهم جميعا من أولهم إلى آخرهم على اثبات ماورد به الكتاب والسنة .

يقول ابن القيم - رحمه الله - موضحا مذهب السلف في الصفات :
" قد تنازع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام وهم سادات المسلمين وأكمل الأمة إيمانا ،ولكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال ،بل كلهم على إثبات مانطق به الكتاب العزيز والسنة النبوية ، كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم ، لم يسوموها تأويلا ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلا ، ولم يبدوا لشيء منها ابطالا ، ولاضربوا لها أمثالا ولم يدفعوا في صدورها وأعجازها ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها ، بل تلقوها بالقبول والتسليم وقابلوها بالاجلال والتعظيم "(١) .

وهكذا نجد أن الصحابة - رضي الله عنهم جميعا - لم يؤمنوا ببعض الصفات دون بعض أو يقسموها إلى تلك الأقسام والتفريعات التي وجدناها عند الأشاعرة والمعتزلة . وقد أثبت المقريزي هذا الأمر ودوّنه في معرض حديثه عن تطور البحث في مسألة الصفات ، ومخالفة الأشاعرة والمعتزلة لما كان

---

(١) أعلام الموقعين عن رب العالمين،لابن القيم ، ج ١ ، ص ٥٥ .

معهودا عند السلف بشأن آيات وأحاديث الصفات التي وصف الله بها نفسه ، ووصفه بها رسوله ،عندما ذكر أنه لم يفرق أحد من السلف بين صفات الله ، فيجعل بعضها صفات ذات وبعضها صفات فعل ، وإنما اتفقت كلمة الجميع على اثبات صفات أزلية لله - تعالى - من علم وقدرة وحياة وإرادة وسمع ، وبصر ،وكلام وأثبتوا الوجه واليد [1] ...

ولكن السلفيين : الذين جعلوا الكتاب والسنة مصدرا لفهم العقيدة ، واقتفوا أثر الصحابة في تقرير العقيدة - قد قسموا صفات الله إلى أقسام ذكروها في مؤلفاتهم وذلك لأن علماء المذهب السلفي أخذوا يبيّنون للأمة العقيدة الإسلامية الصحيحة ، وينافحون عنها بايراد الحجج والبراهين .

---

(١) وقد سجل المقريزي هذه الحقيقة عندما قال :
" إعلم أن الله - تعالى - لما بعث من العرب نبيّه محمدا صلى الله عليه وسلم - رسولا إلى الناس جميعا وصف لهم ربهم - سبحانه وتعالى - بما وصف به نفسه الكريمة في كتابه العزيز الذي نزل به على قلبه - صلى الله عليه وسلم - الروح الأمين ،وبما أوحى إليه ربه تعالى فلم يسأله صلى الله عليه وسلم أحد من العرب بأسرهم - قرويهم وبدويهم - عن معنى شيء من ذلك ،كما كانوا يسألونه - صلى الله عليه وسلم - عن أمر الصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ،وغير ذلك مما لله فيه أمر ونهي ،..... .... ، ومن أمعن النظر في دواوين الحديث النبوي ، ووقف على الآثار السلفية ،علم أنه لم يرد قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة - رضي الله عنهم - على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم أنه سأل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن معنى شيء مما وصف الرب - سبحانه - به نفسه الكريمة في القرآن الكريم ، وعلى لسان نبيه محمد - صلى الله عليه وسلم - بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام في الصفات . نعم . ولا فرّق أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل ، وإنما أثبتوا له - تعالى - صفات أزلية من العلم ،والقدرة ،والحياة والإرادة ،والسمع ،والبصر ، والكلام والجلال والاكرام والجود ،والإنعام ،والعز ،والعظمة ،وساقوا الكلام سوقا واحدا . وهكذا أثبتوا - رضي الله عنهم - ما أطلقه الله - سبحانه - على نفسه الكريمة من الوجه واليد ونحو ذلك مع نفي مماثلة المخلوقين فأثبتوا رضي الله عنهم بلاتشبيه ونزهوا من غير تعطيل ،ولم يتعرض أحد منهم إلى تأويل شيء من هذا " .
كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ،أحمد بن علي المقريزي (دار صادر بيروت) ج ٢ ، ص ٣٥٦.

اليقينية المستمدة من كتاب الله وسنة رسوله ، ويدفعون شبهة أهل الزيغ والضلال [١] .

ومن هنا وجدوا أن آيات وأحاديث الصفات قد دلت على أن الصفات الإلهية تنقسم إلى أقسام :

فقسموا الصفات الإلهية إلى نوعين :

صفات ذاتية :

صفات فعلية ، وإن شئت قلت تنقسم إلى : صفات ذات ، وصفات فعل ،

فالصفات الذاتية : هي الصفات الملازمة للذات العلية لاتنفك عنها

---

(١) من هؤلاء العلماء شيخ الإسلام ابن تيمية ، الذي فصل المذهب وأرسى قواعده ، واستنبط الأدلة النقلية ، والبراهين العقلية التي تشهد بأن اثبات الصفات دون تأويل أو تعطيل أو تمثيل أوتكييف هو الذي كان عليه السلف .
وقد سار على هذا المنهج - أيضا - تلاميذه ، سواء كان هؤلاء التلاميذ ممن تلقى عنه مشافهة كابن القيم وابن عبد الهادي ، وابن كثير أو ممن تتلمذ على رسائله التي كان يبعث بها إلى الأمصار ، ومؤلفاته التي أودع فيها أبكار الأفكار .
وشيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - لم يبتدع رأيا من تلقاء نفسه ، ولم يحدث قولا ليس له أصل في الكتاب والسنة ، ولم ينشئ مذهبا لم يسبقه سلف الأمة إليه ، وإنما هو مقرر لمذهب السلف ، ومدافع عما كان عليه صحابة رسول الله ، وكل مافعله هو أنه انتصر لمذهب السلف وحاول نشره في الآفاق بكل وسيلة ، وحارب البدعة أيّا كان القائل بها ، فالحق لايوزن بالرجال وإنما يوزن الرجال بالحق . وقد أبلى - رحمه الله - في ذلك بلاء حسنا ولقي من فرق الزيغ والضلال عنتا وخطوبا جساما ، ولاسيما مالقيه من الأشاعرة وذلك لأن مذهب الأشاعرة قد "انتشر في أمصار الاسلام بحيث نسي غيره من المذاهب وجهل حتى لم يبق (في ذلك الوقت) مذهب يخالفه ، إلا أن يكون مذهب الحنابلة أتباع الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل - رضي الله عنه - فإنهم كانوا على ماكان عليه السلف لايرون تأويل ماورد من الصفات إلى أن كان بعد السبعمائة من سني الهجرة اشتهر بدمشق وأعمالها ، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني ، فتصدى للانتصار لمذهب السلف وبالغ في الرد على مذهب الأشاعرة وصدع بالنكير عليهم ، وعلى الرافضة وعلى الصوفية .... وكانت له ولهم خطوب كثيرة ". كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، أحمد بن علي المقريزي ، ص ٣٥٨ ، ٣٥٩ .

أزلا وأبدا [1] . وذلك كصفة : الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والقوة ، والعزة والملك ، والعظمة ، ونوع الكلام باعتباره صفة ملازمة لذات الله لاتنفك عنها ، اذ لايتصور خلوه - سبحانه - في وقت من الأوقات عن صفة الكلام .

وتنقسم الصفات الذاتية الى قسمين :

١- سمعية عقلية : وهي الصفات الذاتية التي ثبتت لله - سبحانه وتعالى - بدليل السمع والعقل وذلك كصفة : الحياة ، والقدرة ، والعلم ، والسمع ، والبصر ، والكلام .

٢- خبرية : وهي الصفات الذاتية التي ثبتت لله - سبحانه - بطريق الخبر الصادق الذى جاء به الكتاب أو السنة الصحيحة ، اما العقول البشرية الكليلة فلا مجال لها في اثبات هذه الصفات ، فيجب الايمان بها ايمانا على الحقيقة بمجرد ورود نصوص الكتاب والسنة الصحيحة بها دون أن يكون للعقول مطمع في ادراك كنهها او معرفة حقيقتها او محاولة تحريف معانيها الى معاني اخرى ، وهي : كالوجه ، واليد ، والساق ، والقدم ، والعينين ، والجنب ...

وأما الصفات الفعلية فهي : الصفات التى تتعلق بمشيئته ، وقدرته ، وارادته يفعلها اذا شاء على وفق علمه وحكمته ، وقد عرف الشيخ : محمد خليل الهراس - رحمه الله - الصفات الفعلية بانها الصفات التي " تتعلق بها مشيئته وقدرته ، كلوقت وآن وتحدث بمشيئته وقدرته احاد تلك الصفات من الافعال ، وانكان هو لم يزل موصوفا بها بمعنى ان نوعها قديم ، وأفرادها حادثة ، فهو سبحانه لم يزل فعالا لما يريد ، ولم يزل ولايزال يقول ويتكلم ويخلق ويدبر الأمور ..." [2] .

---

(١) راجع شرح العقيدة الطحاوية ، لابن أبي العز ، (ط : السادسة - ١٤٠٠ - بيروت) ص ١٢٧-١٢٨ ، الناشر (المكتب الإسلامي) . وشرح العقيدة الواسطية ، للشيخ الهراس ، ص ١٠٥ .

(٢) شرح العقيدة الواسطية ، محمد خليل الهراس ، ص ١٠٥ .

وتنقسم الصفات الفعلية ـ أيضا ـ إلى قسمين :[(١)]

١ـ سمعية عقلية : وهي الصفات الفعلية التي ثبتت لله ـ سبحانه وتعالى ـ بدليل السمع والعقل وذلك كالخلق ،والرزق ،والإحياء،والإماتة وتدبير الأمور ،وتصريفها والكلام .

٢ـ خبرية : وهي الصفات الفعلية التي ثبتت لله بطريق الخبر وحده ولامدخل للعقل في ثبوتها ،بل يجب عليه الإيمان بها بعد ورود الخبر بها سواء كان من الكتاب أو صحيح السنة ،كالإستواء على العرش والنزول إلى السماء الدنيا ،والمجيء والإتيان

وقد تكون الصفة صفة ذاتية وفعلية في آن واحد : كصفة الكلام مثلا. فنوع الكلام قديم وهو سبحانه لم يزل ولايزال متكلما إذا شاء . فهي صفة ـ ذاتية بهذا الاعتبار .

وأما آحاد الكلام فهو صفة فعلية؛ لأنه يتكلم مع من شاء إذا شاء ولايزال كذلك فهو متعلق بمشيئته ، فهو بهذا الاعتبار صفة فعلية ، قال تعالى : (ولو أن مافي الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر مانفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم)[(٢)] .

قال في شرح الطحاوية : " إنه تعالى ـ لم يزل متكلما إذا شاء ، ومتى شاء وكيف شاء ، وهو يتكلم به بصوت يسمع ،وأن نوع الكلام قديم ، وإن لم يكن الصوت المعيّن قديما ، وهذا المأثور عن أئمة الحديث والسنة "[(٣)].

وإذا كانت الصفات عند السلفيين تنقسم إلى قسمين : صفات ذاتية ، وصفات فعلية ، ويثبتون لله الصفات التي وصف بها نفسه ووصفه بها رسوله ، وينزهونه عن كل نقص وعيب فينزهونه عن العجز ، والتعب واتخاذ الصاحبة والولد والشريك ، فإن الشيخ محمد صالح العثيمين ـ أمد الله في عمره وبارك في وقته ـ قد ترجم هذا المعنى عندما قسم صفات الله تقسيما تحرى فيه

---

(١) راجع الكواشف الجلية عن معاني الواسطية ،عبدالعزيز السلمان ،ص ٢٥٨، دعوة التوحيد ،محمدخليل الهراس ،ص ١٦ (ط.الأولى) .

(٢) سورة لقمان ، آية ٢٧ .

(٣) شرح العقيدة الطحاوية ، لابن أبي العز ، ص ١٨٠ .

التدقيق والتحقيق واشتمل على هذه المعاني السابقة ، حيث قسم صفات الله إلى :

١ـ سلبية ٢ـ وصفات ثبوتية ، وأن الصفات الثبوتية تنقسم إلى قسمين :

أـ ذاتية ، وفعلية .

وقد عرف الصفة السلبية بقوله :

" والصفات السلبية : مانفاها الله ـ سبحانه ـ عن نفسه في كتابه أو على لسان رسوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وكلها صفات نقص في حقه كالموت والنوم ، والجهل ، والنسيان ، والعجز ، والتعب .

فيجب نفيها عن الله ـ تعالى ـ .. مع إثبات ضدها على الوجه الأكمل ، وذلك لأن مانفاه الله ـ تعالى عن نفسه فالمراد به بيان انتفائه لثبوت كمال ضده لا لمجرد نفيه لأن النفي ليس بكمال إلا أن يتضمن مايدل على الكمال ... ـ.. ، مثال ذلك قوله تعالى : " وتوكل على الحي الذي لايموت " فنفي الموت عنه يتضمن كمال حياته "(١) .

وقد جعل الصفات الثبوتية تنقسم إلى قسمين :

ذاتية وفعلية .

وقد عرف الصفات الذاتية بقوله :

" فالذاتية هي التي لم يزل ولايزال متصفا بها كالعلم ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، والعزة والحكمة ، والعلو ، والعظمة ، ومنها الصفات الخبرية كالوجه ، واليدين ، والعينين ،

والفعلية : هي التي تتعلق بمشيئته إن شاء فعلها ، وإن شاء لم يفعلها كالإستواء على العرش ، والنزول إلى السماء الدنيا .

وقد تكون الصفة ذاتية فعلية باعتبارين كالكلام فإنه باعتبار أصله صفة ذاتية لأن الله تعالى لم يزل ولايزال متكلما ، وباعتبار آحاد الكلام صفة

---

(١) القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى ، للشيخ محمد الصالح العثيمين ، ص ٢٣.

فعلية ، لأن الكلام يتعلق بمشيئته يتكلم متى شاء بما شاء " (١)

وبعد أن وقفنا على مذهب المعتزلة والأشاعرة في الصفات وعرفنا طريقتهم في تقسيم الصفات ، وكذلك تعرفنا على طريقة السلفيين في تقسيم الصفات ، نريد أن ننتقل لنعرف طريقة ابن رشد في تقسيم الصفات وما هو رأيه فيها ، وهل وافق مذهب السلف في ذلك أم أنه قد خالفه ، وإذا كان قد خالف مذهب السلف في الصفات فما صلة قوله بأقوال المعتزلة والأشاعرة وما مدى قربه من هذه أو بعده عن تلك .

***

---

(١) القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى ، للشيخ محمد الصالح العثيمين ، ص ٢٥ .

الفصل الثاني

الصفات عند ابن رشد ، وابن تيمية

وتحته مباحث :

- المبحث الأول : في صفة العلم .
- المبحث الثاني : في صفة الحياة .
- المبحث الثالث : في صفة الإرادة .
- المبحث الرابع : في صفة القدرة .
- المبحث الخامس : في صفة الكلام .
- المبحث السادس : في صفة السمع والبصر .
- المبحث السابع : في مسألة الصفات والذات ـ أو علاقة الصفات بالذات ـ عند ابن رشد ، وعند ابن تيمية .
- المبحث الثامن : الصفات الخبرية .

...

المبحث الأول

صفة العلم

تمهيد :

إذا رجعنا إلى مؤلفات ابن رشد نجد أنه قد أثبت من الصفات التي وصف الله بها نفسه ، ووصفه بها رسوله سبع صفات فقط ، وهي الصفات التي يسميها الأشعرية صفات المعاني ، فتكلم عن العلم ، والحياة ، والإرادة ، والقدرة ، والكلام ، وأرجع صفتي السمع والبصر إلى الادراك ، بمعنى أنه عالم بمدركات السمع والبصر .

ولقد اتفق أهل الملة على أن الله تعالى عالم . وقد جاء القرآن مقررا هذه الحقيقة ، ومؤكدا لها ، فالله هو الخالق ، والخالق لابد وأن يعلم جميع خلقه جملة وتفصيلا ، ويعلم العالم بأسره كلياته وجزئياته وهذه مسألة بديهية لاتحتاج في التصديق بها إلى أدلة وبراهين ، ولذلك وردت في القرآن الكريم على هيئة استفهام تقريري قال تعالى : (ألايعلم من خلق وهو اللطيف الخبير)[1] . وبمجرد قراءة هذه الآية ،وتدبر معناها ، تطمئن النفوس ،وتنجلي شبه العقول لتضطرها اضطرارا إلى الإقرار بأن الله عالم ، لأنه خالق .

وتأتي الآيات بعد ذلك لتبيّن أن علم الله شامل ومحيط بجميع المخلوقات يقول سبحانه : (وأحاط بما لديهم وأحصى كل شيء عددا) [2] وقال سبحانه : (وأن الله قد أحاط بكل شيء علما)[3] وقوله تعالى : (ألا إنهم في مرية من لقاء ربهم ، ألا إنه بكل شيء محيط) [4] .

---

(١) سورة الملك، آية ١٤.
(٢) سورة الجن ، آية ٢٨.
(٣) سورة الطلاق ، آية ١٢.
(٤) سورة فصلت ، آية ٥٤ .

ثم تتوالى الآيات بعد ذلك - مقررة أن الله لاتخفى عليه خافية يقول عز وجل : (ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ماتوسوس به نفسه ، ونحن أقرب إليه من حبل الوريد)(١) .

وعلمه - سبحانه - تام وشامل لجميع المخلوقات قال تعالى : (وعنده مفاتح الغيب لايعلمها إلا هو ، ويعلم مافي البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولاحبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين) (٢) . وقوله تعالى : (إن الله يعلم غيب السموات والأرض والله بصير بماتعملون) (٣) وقوله تعالى : (وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين)(٤) ،وقوله : (يعلم مايلج في الأرض ومايخرج منها وما ينزل من السماء ومايعرج فيها وهو الرحيم الغفور)(٥) .

وقوله تعالى : (عالم الغيب لايعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا اكبر إلا في كتاب مبين) (٦) .

وهكذا نجد أن القرآن الكريم يثبت لله - سبحانه - صفة العلم ، ويثبت أنه - سبحانه - عالم بجميع الموجودات قبل أن تكون على أنها ستكون ،ويعلمها وقت وجودها على أنها كائنة ، وأنه - سبحانه - لايغيب عن علمه مثقال ذرة من هذه الموجودات .

وقد أثار المتكلمون مشكلة عويصة تتعلق بعلم الله بالحوادث المتغيّرة والممكنات المستقبلة ، فقالوا: إذا علم الله في الأزل أن الحادث سيوجد،

---

(١) سورة ق ،آية ١٦.
(٢) سورة الأنعام ،اية ٥٩.
(٣) سورة الحجرات ، آية ١٨.
(٤) سورة يونس ،آية ٦١.
(٥) سورة سبأ اية ٢.
(٦) سورة سبأ ، آية ٣ .

ثم وجد هذا الحادث - بالفعل - بعد ذلك فهل إذا وجد هذا الحادث بعد أن لم يكن موجودا يحصل في علم الباري - سبحانه - تغيّر، بتغيّر الحادث من العدم إلى الوجود - كما هو الحال في علم الإنسان بهذه الأشياء ؟

أم يبقى العلم الأول على حاله : وهو العلم بأن الحادث سيوجد حتى بعد وجود الموجود بالفعل.

- فإن قيل إن علم الله يتغيّر ، بتغيّر المعلوم ، لزم من ذلك التغيير، التغير في علمه ، والتغير في صفة من صفات الله ممتنع عند المتكلمين ، لأن مالا يخلو عن الحوادث - عندهم - حادث ، فيلزم أن يكون الله من جنس هذه الحوادث .

- وإن قيل لم يحدث تغيّر في علم الله بعد وجود الحادث ، وبقي العلم بأن الحادث سيوجد حتى بعد وجود الحادث ، لزم من ذلك جهل الباري بأن الحادث قد وجد بالفعل ؛ لأن العلمين متغايران فالعلم الأزلي علم بأن الحادث سيقع .

وأما العلم الثاني : فهو علم بأن الحادث قد وقع بالفعل فإذا علم الحادث بعد وجوده على أنه سيوجد فقد علمه على غير ماهو عليه في الواقع وهذا معناه : أن الحادث بعد وجوده غير معلوم له - تعالى الله عن ذلك .

وهذا الشك إنما نشأ عند من توهم المماثلة بين علم الخالق - سبحانه - بالحوادث المتغيّرة والممكنات المستقبلة ، وبين علم المخلوق بها ، فجنح به الخيال إلى هذه الشكوك العصيبة وراح يقارن بين علم الله للحوادث المتجددة والمتغيرة ، وبين علم المخلوق لها ، فظن أنه يلزم علم الله - تعالى - إذا علم هذه الأمور - مايلزم علم المخلوق ، من التغيّر في العلم بتغيّر المعلوم أو الجهل بوجود الحادث في وقت وجوده .

ولاريب أن كثيرا من المتكلمين قد نشأ عندهم هذا الوهم ، فانساقوا وراء شبهات العقول ، وضلالات الأوهام ، والتزموا ما أدت إليه من لوازم فاسدة ، فأوردوا على مسألة علم الله أسئلة يظهر من خلالها أن بعضهم

قد توهم المماثلة بين علم الخالق ، وعلم المخلوق ،وأنهم قد طبقوا مبدأهم المشهور ، وهو : " قياس الغائب على الشاهد " على هذه المسألة تطبيقا حقيقيا ، ومن تأمل أقوال بعض المتكلمين في مسألة علم الله بما سيكون ، وماهو كائن ،وماكان يمكن له أن يقول : إن المتكلمين لم يتحرروا تماما من التشبيه بين علم الخالق والمخلوق ،بل اندفعوا وراء خيالهم الواسع حتى قارنوا بين علم الباري - سبحانه - وعلم الإنسان وتوهم بعضهم أنه يلزم الخالق عندما يعلم بما سيكون ،وماهو كائن وماكان مايلزم المخلوق في علمه بذلك من لوازم : كالتغير في العلم بتغير المعلوم ، أو الجهل بوجود الحادث في الوقت الذي وجد فيه .

وقد حفظت لنا كتب علم الكلام جدل المتكلمين في علم الله القديم وتعلقه بما سيوجد من الحوادث ، وما وجد ،وماكان موجودا ثم عدم الآن، وهل يحصل في علم الله تغيّر بتغيّر هذه الأحوال الثلاثة التي تطرأ على الحادث ، أو أن العلم بهذه الحالات الثلاث علم واحد لايتغيّر ،وما يرد على هذا القول من شك .

وحفظت لنا تلك الكتب شبه الفلاسفة واعتراضاتهم على المتكلمين ، وأجوبة المتكلمين عن هذه الاعتراضات ، وتلك الشكوك (١) .

وقد أجاب المتكلمون عن اعتراضات الفلاسفة ،وأجابوا عن تلك الشكوك التي أثيرت بسبب الجدل العقيم في هذه المسألة ، وأطالوا في ذلك بحيث يحق لنا أن نقول : إن المتكلمين قد أخرجوا هذه المسألة عن بساطتها إلى ضروب من الجدل المذموم والمناقشات العقلية الجافة .

وكان يجب على المتكلمين كافة أن يقرروا أنه ليس هناك وجها من وجوه المقارنة بين علم الله بما سيكون وماهو كائن وماكان ،وأن علم الله

---

(١) راجع : شرح المواقف ،للجرجاني ،الموقف الخامس ، ص ١١٤-١٢٤،تحقيق د.أحمد المهدي ، الاقتصاد في الاعتقاد ،للغزالي ، ص ٩١-٩٨ ،وكتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول ، للمكلاتي (مصر ، دار نشر الثقافة ط.الأولى ، ١٩٧٧م) ص ٢٣٨-٢٤٢ ،تحقيق د. فوقيه .

سابق لجميع الموجودات ، والممكنات ، والمستقبلات ، والمعدومات ،فهـــو يعلم أن الحادث سيوجد في وقت كذا ،ويعدم في وقت كذا ،فعلم اللـــه لايطرأ عليه النقص الذي يطرأ على علم المخلوق ، ولاتلزمه تلك اللـــوازم التي تلزم علم المخلوق •

وقد تناول ابن رشد مسألة علم الله بشيء من التفصيل ، والتحليـل ، وناقـــش المتكلمين ووضحّ الاختلاف في هذا الأمر ،ومنشأ الشكـــوك فيهذه المسألة ،ثم تعرض لذكر مذهب الفلاسفة في علم الله •

•••

المطلب الأول

صفة العلم عند ابن رشد

يرى أبو الوليد بن رشد أن القرآن الكريم قد دل على صفة العلم، وهناك آيات أثبتت لله صفة العلم، كقوله تعالى : (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير)(١) .

ووجه الدلالة من هذه الآية هو أن الاتقان والترتيب الذي في هذه المخلوقات ، بحيث أن من تفكر في مخلوقات الله اتضح له أن كل مخلوق من هذه المخلوقات وجد مسخرا ليخدم مخلوقا آخر وأن كل واحد منها خلق ليحقق منفعة معينة تخدم بالتالي سائر المخلوقات ، وهذه العناية لم تحدث من فاعل بالطبع؛ بل صدرت عن فاعل عليم يعلم الحكمة والمنفعة التي وراء كل مخلوق فخلقه بتلك الهيئة وعلى ذلك القدر ليحقق المنفعة المطلوبة منه ، فوجب أن يكون هذا الخالق عالما .

وقد ترجم ابن رشد هذا المعنى في قوله : " ووجه الدلالة أن المصنوع يدل ـ من جهة الترتيب الذي في أجزائه ، أعني كون صنع بعضها من أجل بعض ، ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع ـ أنه لم يحدث عن صانع هو طبيعة ، وإنما حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية قبل الغاية ، فوجب أن يكون عالما به . مثال ذلك أن الإنسان إذا نظر إلى البيت فأدرك أن الأساس إنما صنع من أجل الحائط ، وأن الحائط من أجل السقف تبيّن أن البيت إنما وجد عن عالم بصناعة البناء "(٢)

ويرى ابن رشد أن "علم الله " صفة قديمة؛ إذ كان لا يجوز عليه ـ سبحانه ـ أن يتصف بها وقتا ما ، لكن ليس ينبغي أن يتعمق في هذا، فيقال ما يقول المتكلمون : إنه يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم . فإنه يلزم

---

(١) سورة تبارك ، آية :١٤.
(٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٠.

منهذا انيكون العلم بالمحدث في وقت عدمه وفي وقت وجوده علما واحدا ، وهذا أمر غيرمعقول ؛ إذ كان العلم واجبا أن يكون تابعا للموجود .ولما كان الموجود تارة يوجد فعلا وتارة يوجد قوة ،وجب أن يكون العلم بالوجودين مختلفا ؛ إذ كان وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل.

وهذا شيء لم يصرح به الشرع ؛ بل الذي صرح به خلافه وهو أنه يعلم المحدثات حين حدوثها كما قال تعالى : (وماتسقط من ورقة إلا يعلمها ولاحبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولايابس إلا في كتاب مبين)(1) . فينبغي أن يوضع في الشرع أنه عالم بالشيء قبل أن يكون على انه سيكون وعالم بالشيء إذا كان على أنه قدكان ، وعالم بما قد تلف أنه قد تلف في وقت تلفه ، وهذا هو الذي تقتضيه أصول الشرع . وإنما كان هذا هكذا لأن الجمهور لايفهمون من العالم في الشاهد غير هذا المعنى " (٢) .

وبعد أن عرض ابن رشد مذهبه في مسألة علم الباري ـ سبحانه ـ اتجه لبيان الشك الذي عرض للمتكلمين في علم القديم سبحانه ،وذلك ليزيل شبهة المتكلمين ، ويحل ذلك الشك . وهذا لايتأتى إلا عندما نعرف تلك الشبهة ، ونقف عليها ، " فإن من لم يعرف الربط لم يقدر على الحل " وإذا عرفنا شبهتهم قدرنا على دحضها .

ويشرع ابن رشد في بيان ذلك الشك الذي عرض للمتكلمين في علم القديم سبحانه مع كونه متعلقا بالأشياء الحادثة ،فكيف يكون علم الباري سبحانه صفة قديمة ثابتة له أزلا لاتنفك عن ذاته ، وعلى الرغم من ذلك كله تكون متعلقة بالحوادث المتجددة ، والمتكلمون لايجوزون حلول الحوادث بذات الله لأنهم قد قالوا : " إن مالايخلو من الحوادث فهو حادث " إن في هذا شك !!.

---

(١) سورة الانعام ، آية ٥٩.

(٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٠-١٦١.

" والشك يلزم هكذا : إن كانت هذه (أي العلوم) كلها في علم الله ـ سبحانه ـ قبل أن تكون ، فهل هي في حال كونها في علمه كما كانت فيه قبل كونها ؟ أم هي في علمه في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد ؟

أ ـ فإن قلنا : إنها في علم الله في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد ، لزم أن يكون العلم القديم متغيرا ، وأن يكون إذا خرجت من العدم إلى الوجود قد حدث هنالك علم زائد ، وذلك مستحيل على العلم القديم .

ب ـ وإن قلنا إن العلم بها واحد في الحالتين ، قيل : " فهل هي في نفسها " أعني الموجودات الحادثة قبل أن توجد كما هي حين ما وجدت ؟ فسيجب أن يقال : " ليست في نفسها قبل أن توجد كما هي حين ما وجدت " ، وإلا كان الموجود والمعدوم واحدا .

فإذا سلم الخصم هذا قيل له : " أفليس العلم الحقيقي هو معرفة الوجود على ما هو عليه " ؟

فإذا قال " نعم " قيل : " فيجب على هذا إذا اختلف الشيء في نفسه أن يكون العلم به يختلف ، وإلا فقد علم على غير ما هو عليه . فإذا يجب أحد أمرين :

١ ـ إما أن يختلف العلم القديم في نفسه .

٢ ـ أو تكون الحادثات غير معلومة له وكلا الأمرين مستحيل عليه سبحانه ." (١) .

هذا هو الشك كما صوره ابن رشد ، وقد صورت مؤلفات المتكلمين هذا الشك على صورة اعتراض من الفلاسفة الذين ينكرون علم الله بالجزئيات (٢) المتغيِّرة

---

(١) فصل المقال ، لابن رشد ، ص ٥٩ ، ٦٠ .

(٢) راجع : على سبيل المثال : كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول ، للمكلاتي ، ص ٢٣٨ ، ٢٤٢ ، والاقتصاد في الاعتقاد ، للغزالي ، ص ٩٥ـ٩٧ .

والمتشكلة تارة ، أوعلى صورة اعتراض من بعض المتكلمين أنفسهم تارة أخرى .

وقد أورد في شرح المواقف (1) اعتراض الفلاسفة هذا ورد عليه ، وذلك عندماذكر أن جمهور الفلاسفة قالوا : إنه : لايعلم الجزئيات المتغيرة وإلا فإذا علم مثلا : أن زيدا في الدار الآن ثم خرج زيد عنها ، فإنه يلزم من ذلك أمران :

١- فإما أن يزول ذلك العلم ويعلم أنه ليس في الدار ، وهذا يوجب التغيّر فيذاته من صفة إلى أخرى حيث يتغير العلم من علم بكونه في الدار إلى علم بكونه ليس فيها .

٢- أو يبقى علمه بكون زيد في الدار بحاله بعد خروج زيد منها فيلزم من هذا الجهل ؛ لأن العلم بكونه في الدار بعد خروجه منها جهل .

وقد أجاب المتكلمون عن هذا الاشكال بجوابين :

- الجواب الأول :

قالوا نمنع أن يكون علمه سبحانه بالماضي والحاضر والمستقبل يلزم منه التغير في ذات الله ؛ بل التغير إنماهو في الإضافات ، لأن العلم إما إضافة محضة ، أو صفة حقيقية ذات إضافة .

- فأما من قال : إن العلم إضافة محضة بين العالم والمعلوم ، فإنه يجيب بتغير العلم، ويقول : لايلزم من هذا التغيّر ، التغيّر في صفة موجودة ؛ إذ الإضافة مفهوم اعتباري ليس له وجود في الخارج .

- وأما عند الأشاعرة القائلين بأن العلم صفة حقيقية ذات إضافة إلى المعلوم ، فالتغيّر لايكون في نفس الصفة التي هي العلم؛ بل في إضافات

---

(1) انظر: شرح المواقف للجرجاني - الموقف الخامس - ص ١١٩-١٢٤.

العلم وتعلقاته ، وهو جائز إذا كان تغير الإضافة لايقتضي تغيرا في نفس العلم .

وأما الجواب الثاني :

فقد أجاب به مشايخ المعتزلة ، وكثير من الأشاعرة على ما زعمه الفلاسفة : من أن الله لايعلم المتغيرات .

وقد رد مشايخ المعتزلة وكثير من الأشاعرة هذا الزعم بأن التغيّر في المعلوم لايستلزم التغيّر في العلم ؛ ذلك بأن العلم بأن الشيء وجد ، والعلم بأنه سيوجد واحد ، فإن من علم أن زيدا سيدخل البلد غدا ، واستمر علمه هذا بدون غفلة مزيلة له حتى جاء الغد ، فإنه ـ عند حصول الغد ـ يعلم بهذا العلم أنه دخل البلد الآن .

وإنما يحتاج أحدنا إلى علم آخر متجدد يعلم به أن زيدا دخل البلد الآن ، لأن علمنا الأول بدخول زيد البلد قد طرأت عليه الغفلة ، ولما كان علم الباري لايزول ، ولاتطرأ عليه ـ سبحانه ـ غفلة ، وكان سبحانه لاتأخذه سنة ولانوم ولايعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء لم يحتج ـ سبحانه ـ إلى علم متجدد بتجدد الحوادث وحدوثها ؛ بل إن علمه بأن الشيء وجد عين علمه بأنه سيوجد ، فلا يلزم من تغيّر المعلوم من عدم إلى وجود تغيّر في علمه سبحانه وتعالى .

وعلم الله تعالى ـ ليس واقعا في زمان كعلم أحدنا بما يحدث من الحوادث التي تختص بأزمنة معينة ، وذلك لأن علم أحدنا واقعا في زمان مخصوص ، فما حدث منها في ذلك الزمان كان حاضرا عنده ، وما حدث منها قبله كان ماضيا ، وماحدث منها بعده كان مستقبلا . وأما علم الله ـ سبحانه ـ فإنه لايختص بزمان أصلا ، ولايدخل تحت المقاييس الزمانية ولايشبه علم البشر أوتلزمه اللوازم التي تلزم المخلوق عندما يعلم أن الشيء سيكون ، ثم إنه كان ثم أنه قد كان وعدم ، ولايخضع علم الله للأمور الزمانية فليس

هناك ماض ولا حاضر ، ولا مستقبل فمن كان علمه أزليا محيطا بالزمان ؛ إذ كان صفة أزلية قديمة ثابتة لله لا تنفك عن ذاته سبحانه وليس محتاجا سبحانه إلى شيء من صفاته . فإنه لا يتصور في حقه _ تعالى _ حاضر ولا ماض ولا مستقبل (١) فالعلم بأن الشيء سيوجد ، والعلم بأنه وجد ، والعلم بأنه قد كان موجودا ثم عدم هو بالنسبة لله علم واحد ، ومن ثم لا يلزم من تغيُّر المعلوم من عدم إلى وجود تغير في علمه سبحانه .

ولكن أبا الوليد ابن رشد لا يرضى بأجوبة المتكلمين التي أجابوا بها عن ذلك الشك الذي تقدم ذكره آنفا ، ولهذا يقول :

"وليس ينجي من هذا ما جرت به عادة المتكلمين في الجواب عن هذا ، بأنه تعالى يعلم الأشياء قبل كونها على ما تكون عليه في حين كونها من زمان ومكان وغير ذلك من الصفات المختصة بموجود موجود ، فإنه يقال لهم : " فإذا وجدت ، فهل حدث هناك تغيُّر أو لم يحدث ؟ " وهو خروج الشيء من العدم إلى الوجود .

_ فإن قالوا : " لم يحدث " فقد كابروا .

_ وإن قالوا : " حدث هنالك تغيُّر ، قيل لهم : " فهل حدوث هذا التغيُّر معلوم للعلم القديم أم لا " ؟ فيلزم الشك المتقدم .

وبالجملة فيعسر أن يتصور أن العلم بالشيء قبل أن يوجد ، والعلم به بعد أن وجد علم واحد بعينه " (٢) .

وإذا كان ابن رشد قد أشار إلى ضعف قول المتكلمين: إن علم الله بأن الشيء وجد ، والعلم بأنه سيوجد واحد ، فإن بعض المتكلمين _ أيضا _ وهو: أبا الحسين البصري (٣) المعتزلي قد تنبه إلى ما في قول المتكلمين من ضعف

---

(١) انظر: شرح المواقف للجرجاني ، الموقف الخامس ، تحقيق د. أحمد المهدي ، ص ١١٩-١٢٤.

(٢) فصل المقال ، لابن رشد ، ص ٦٠.

(٣) هو أبو الحسين ، محمد بن علي بن الطيب البصري ، من متأخري المعتزلة (=)

ونقده ،حيث أنكر أن يكون علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد "واحتج عليه بوجوه :

الأول : حقيقة أنه سيقع غير حقيقة أنه وقع ـ بالضرورة ـ فالعلم به غير العلم به ، لأن اختلاف المتعلقين : أي المعلومين يستدعي اختلاف العلم بهما "(١) .

وتوضيح هذه العبارة هو أن ابا الحسين البصري يريد أن يبيّن أن حقيقة " وقع الشيء " غير حقيقة " أنه سيقع " فلا يقول أحد إن حدث بمعنى: سيحدث ، وإذا كانت الحقيقتان مختلفتين لايكون العلم المتعلق باحداهما عين العلم المتعلق بالأخرى، فاختلاف المعلومين يوجب اختلاف العلمين "(٢).

"الثاني : أن شرط العلم بأنه وقع هو الوقوع ، وشرط العلم بأنه سيقع هو عدم الوقوع ،فلو كانا واحدا لم يختلف ، شرطهما أصلا فضلا عن التنافي بين شرطيهما "(٣) بمعنى ـ أن شرط العلم بأنه وجد ، وجوده بالفعل ،وشرط العلم بأنه سيوجد،عدم وجوده بالفعل ،فلو كان العلم بأنه سيوجد عين العلم بأنه وجد لم يختلف شرطهما أصلا .

ويوضح هذا أن العلم بأن زيدا سيدخل الدار غدا ليس مشروطا بالعلم بمجيء الغد ، بل شرطه العلم بعدم مجيء الغد .

والعلم بأنه دخل الدار مشروط بالعلم بمجيء الغد ،حتى إن أحدنا لو علم أن زيدا سيدخل إلى الدار غدا واستمر علمه هذا بدون غفلة ،وجلس في

(=) صاحب التصانيف الكلامية وله كتاب "المعتمد في أصول الفقه " توفي ببغداد في ربيع الآخر سنة ست وثلاثين وأربعمائة وقد شاخ .
سير أعلام النبلاء، للذهبي ، ج ١٧ ، ص ٥٨٧ ، انظر ترجمته في: طبقات المعتزلة ص ١١٨ ،وفيات الأعيان لابن خلكان ،ج ٤ ، ص ٢٧١ .

(١) شرح المواقف ، للجرجاني ، الموقف الخامس ، ص ١٢٢ ،تحقيق د. أحمد المهدي .

(٢) ولكن من السهل على المتكلمين أن يردوا اعتراض أبي الحسين البصري عليهم بأن يقولوا : إنه وإن كان حقيقة وقع وحقيقة سيقع متغايرتان إلا أن هذا الاختلاف بين الحقيقتين ليس متحققا بالنسبة لعلم الله فإن علمه ليس زمانيا وبالتالي فلا يتصور بالنسبة إليه ماض وحال ومستقبل فيبقى قول المتكلمين على حاله وهو أن علمه ـ تعالى ـ بأن الشيء وقع الآن عين علمه بأنه سيقع. انظر شرح المواقف ، للجرجاني، الموقف الخامس ، ص ١٢٢.

(٣) شرح المواقف ، للجرجاني ، الموقف الخامس ، ص ١٢٢ تحقيق د. أحمد المهدي .

حجرة مظلمة ، فلم يعلم بمجيء الغد فانه لايعلم بان زيدا سيدخل الدار أنه دخلها .

الثالث : أنه قبل حدوث الشيء يكون اعتقاد حدوثه جهلا واعتقاد أنه ، سيحدث علما فإذا وجد الحادث بالفعل كان القول بعدم وجوده وأنه سيقع جهلا ، و العلم بأنه قد وجد ـ فعلا ـ علما .

وإذا كان أحدهما يوصف بالجهلية ، والآخر يوصف بالعلمية ،فكيف يقال مع تنافي الوصفين ـ إن أحد العلمين عين الآخر .

ثم إن أبا الحسين البصري (1) المعتزلي بعد أن ضعف قول مشايخ المعتزلة ، وكثير من الأشعرية الذي قالوا فيه "إن علمه بأن الشيء وجد هو عين علمه بأنه سيوجد " التزم أنه ـ تعالى ـ عالم بالجزئيات المتغيرة وأن علمه بها يستلزم التغيّر في علمه قال: ولاضرر في هذا التغيّر إذا كانت ذاته تقتضي أن يكون عالما بالمعلومات بشرط وقوعها .

وقد أُعترِض عليه بأن قوله هذا يلزم منه أن يكون الباري في الأزل غير عالم بالحوادث وهذا يلزم منه تجهيل الباري .

ولكن يمكن أن يجيب أبو الحسين عن هذا الالزام بأن الثابت في الأزل أن زيدا سيدخل البلد ـ مثلا ـ فيعلم حينئذ كذلك ، وعندما زال هذا الثابت ودخل زيد البلد علم أنه دخل ، وبهذا فلا يلزم التجهيل .

ومسالة تعلق علم الله القديم بالحوادث التي تحدث كل وقت وآن، مسالة قد شغلت المتكلمين نالت نصيبا من اهتمامهم ،وقد وردت عليهم شبه من الفلاسفة حيث قالوا : إذا كان علمه ـ سبحانه ـ صفة قديمة أزلية فهل إذا تعلق العلم القديم بالمعلومات المتجددة والمتغيرة والمختلفة هل يتغيّر العلم تبعا لتغيرها ؟ لأن العلم الحقيقي معرفة المعلوم على ماهو عليه ، وعلى هذا إذا اختلف الشيء من الوجود إلى العدم لزم أن يكون العلم

---

(1) راجع شرح المواقف ، للجرجاني ، الموقف الخامس ، ص ١٢٢ .

به يختلف، وإلا فقد علم الشيء على خلاف ماهو عليه ،فمثلا الشمس تنكسف بعد أن لم تكن منكسفة ، ثم يتجلى الكسوف فيحصل عندئذ ثلاث حالات [١]:

الحالة الأولى : الكسوف فيها معدوم ولكنه منتظر الوجود: أي سيكون .

الحالة الثانية: الكسوف موجود أي هو كائن بالفعل .

الحالة الثالثة: وهي التي تكون بعد أن يتجلى الكسوف وهذه الحالة يكون الكسوف فيها معدوما ولكن قد كان من قبل .

ولنا بازاء هذه العلوم الثلاثة من الوجود ثلاثة علوم مختلفة :

فإنا نعلم أولا : أن الكسوف معدوم وسيكون .

ثانيا : أنه كائن الآن بالفعل .

ثالثا : أنه كان في الماضي ثم تجلى ، فليس هو كائنا الآن .

وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة ، فإن أحدنا لو علم بعد تجلى الكسوف ، أن الكسوف موجود الآن كما كان قبل ، لكان ذلك جهلا لا محالة .

فبعض هذه العلوم في الحقيقة لايقوم مقام بعض ،فإن العلم يتبع المعلوم ،فإذا تغيّر المعلوم تغير العلم .

وهذه الأحوال الثلاثة :

إما أن يعلمها الباري ـ سبحانه ـ بعلم قديم ثابت غير متغيّر ،وهذا يلزم منه جهل الباري سبحانه لأنه إذا علم بعد تجلى الكسوف أن الكسوف موجود الآن كما كان قبل،كان ذلك جهلا والجهل على الله محال .

وأما إذا علمها بعلوم حادثة متغيرة لزم من ذلك التغيّر فى العالم،وقيام الحوادث بذاته ، والمتكلمون يمنعون ذلك ؛ لأنهم قد قالوا: مالايخلو عن الحوادث فهو حادث" .

وقد أجاب المتكلمون عن شبهة الفلاسفة هذه وبيّنو أنه لاتناقض بين هذه العلوم الثلاثة في الأزمنة الثلاثة وأن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافة

---

(١) انظر : لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول ،يوسف محمد المكلاتى ، تحقيق د. فوقية حسين ، ص ٢٣٨-٢٤٢.

فلا توجب تبديلا في ذات العلم ، ومن ثم فلا توجب تغييرا في ذات العالم.

فإن الشخص الواحد يكون من يمينك ، ثم يرجع إلى أمامك ثم يرجع إلى شمالك فتتعاقب عليك الإضافة وأنت ثابت في مكانك لاتتغيّر.

والمتغيّر في الحقيقة هو : ذلك الشخص المتنقل وهكذا ينبغي الحال في علم الله تعالى وتقدس ـ فهو ـ سبحانه ـ يعلم الأشياء في الأزل والأبد ، وعلمه لايتغيّر ، فالباري ـ جل وعلا ـ عالم أزلا بجميع الجائرات والمستحيلات ويعلم الحوادث قبل وقوعها على أنها ستوجد في وقت كذا ، وتعدم في وقت كذا ؛ إذ هو سبحانه خالق كل شيء ،وكل شيء مما يقع فهو بمشيئته ، فلابد أن يكون عالما بما شاء وخلق ، وهو ـ سبحانه ـ أزلا يعلم أن هذا الحادث المعين يكون معدوما في وقت كذا وموجودا في وقت كذا ، فالعلم أزلا متعلق بعدم الحادث في وقت معين ووجوده في وقت آخر وهذا لايقتضي العلم بوجود الشيء بالفعل قبل وجوده .

والعلم الذي يتعلق بالمعلوم الحادث بعد وجوده للنظار فيه كلام مشهور: فالمتكلمون قالوا: المتجدد هو نسبة وإضافة بين العلم والمعلوم فقط وتلك نسبة عدمية .

وهذه الشبهة قد نشأت عند الفلاسفة ومن وافقهم لأنهم قد توهموا أن علم الله كعلم البشر يتأثر بالزمان الماضي والمستقبل والحاضر فتصوروا أن تعلق علمه ـ سبحانه ـ بالمعلومات يخضع للمقاييس الزمنية كعلم البشر ـ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ـ ولم يتنبهوا إلى أن علم الله قديم أزلي فهو صفة قديمة أزلية ملازمة للذات المقدسة عن مشابهة الحوادث وهو قبل الزمان، فلايتطرق إليه الزمان الماضي ، والمستقبل ، والحاضر ، ولايلزم من علمه للمعلومات الحادثة مايلزم المخلوقين عندما يعلمونها.

وليس علم الله زمانيا يتغيّر بتغيّر الحوادث ،ولايستدعى زمانه؛ بل هو في نفسه يتعلق بالمعلوم على جهة الكشف والوضوح والإحاطة .

وقد عالج أبوحامد الغزالي هذه المشكلة عندما قال :

" الباري ـ تعالى ـ في الأزل علم بوجود العالم في وقت وجوده وهذا العلم صفة واحدة مقتضاها في الأزل العلم بأن العالم يكون من بعد ،وعند الوجود العلم بأنه كائن ، وبعده العلم بأنه كان ، وهذه الاحوال تتعاقب على العالم ، ويكون مكشوفا لله ـ تعالى ـ بتلك الصفة وهي لم تتغير، وإنما المتغيّر أحوال العالم وايضاحه بمثال وهو أنا إذا فرضنا للواحد منا علما بقدوم زيد عند طلوع الشمس وحصل له هذا العلم قبل طلوع الشمس ولم ينعدم بل بقي ولم يخلق له علم آخر عند طلوع الشمس فما حال هذا الشخص عند الطلوع ؟

ـ أيكون عالما بقدوم زيد أو غير عالم ؟ ومحال أن يكون غير عالم ؛لأنه قدر بقاء العلم بالقدوم عند الطلوع ، وقد علم الآن الطلوع، فيلزمه بالضرورة أن يكون عالما بالقدوم ، فلو دام عند انقضاء الطلوع فلابد أن يكون عالما بأنه كان قد قدم ،والعلم الواحد أفاد الاحاطة بأنه سيكون وأنه كائن وأنه قد كان . فهكذا ينبغي أن يفهم علم الله القديم الموجب بالاحاطة بالحوادث ... .

والدليل القاطع على هذا هو أن الاختلاف بين الأحوال شيء واحد في انقسامه إلى الذي كان ويكون وهو كائن لايزيد على الاختلاف بين الذوات المختلفة . ومعلوم أن العلم لايتعدد بتعدد الذوات فكيف يتعدد بتعدد أحوال ذات واحدة . وإذا كان علم واحد يفيد الإحاطة بذوات مختلفة متباينة فمن أين يستحيل أن يكون علم واحد يفيد إحاطة بأحوال ذات واحدة بالإضافة إلى الماضي والمستقبل "(١) .

فالإمام الغزالي في هذا النص قد حاول أن يحل هذا الإشكال فلجأ إلى القول: بأن علم الله بأن الشيء وجد،والعلم بأنه سيوجد واحد ،فالعلم بالشيء قبل أن يوجد والعلم به بعد أن وجد علم واحد ،فهو سبحانه يعلم ماكان

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ، للغزالي، ص ٩٥ ، ٩٦

وماسيكون ، ومالو كان كيف كان يكون بعلم واحد لايتغير بتغير المعلومات .
ويرى الإمام الغزالي أنه إذا كان الله يعلم أجناس الإنسان وأجناس الحيوان، وأجناس الجماد ، ويعلم غيرها من الأنواع والأجناس المختلفة والمتغيرة بعلم واحد لايتغير فكيف لايعلم الشيء الواحد الذي تنقسم أحواله إلى الماضي والمستقبل ،والآن : كقدوم زيد ــ مثلا ــ .

ويرى الإمام الغزالي أن الاختلاف ،والتباعد والتغاير الذي بين الأنواع والأجناس : كأجناس الإنسان ،والنبات والجماد المتباينة ،أشد من الاختلاف الحاصل بين أحوال الشيء الواحد ، المنقسم بانقسام الزمان إلى: الماضي والحاضر والمستقبل .

فإذا كان علمه ــ سبحانه ــ بتعدد أجناس المخلوقات وأنواعها لايوجب تغيرا في علمه ، فكذلك العلم بأحوال زيد ــ مثلا ــ وتغيرها من كفر إلى إسلام إلى عصيان إلى توبة ، لايوجب تغيرا في علم الله ،فإذا كان علم الله بأنواع وأجناس المخلوقات المتعددة لايوجب تغيرا وتبدلا في علمه ــ سبحانه ــ فكذلك علمه بأحوال الشيء الواحد : كعدم دخول زيد البلد في الماضي ،ودخوله البلد في الحاضر وخروجه منها بعد دخوله ــ كل هذه الأمور المتغيرة لاتوجب تغيّرا في علم الله فهو سبحانه ــ محيط ــ بالكل ويعلم هذه الأحوال المتغيرة بعلم واحد دائم في الأزل ، والأبد كما أنه يعلم جميع مخلوقاته على الرغم من تعددها واختلاف أنواعها وأجناسها بعلم واحد .

وكذلك أجاب الإمام الغزالي بجواب آخر عن اعتراض من قال: "إن العلم بالمتغيّرات ، والأمور التي تحدث بعد أن لم تكن حادثة يستلزم أن يكون علمه بأن الشيء وجد غير علمه بأنه سيوجد وغير علمه بأنه قد كان موجودا ثم عدم ــ أيضا ــ فالشمس ــ مثلا ــ تنكسف بعد أن لم تكن منكسفة ،ثم ينجلي الكسوف فههنا ثلاثة أحوال :

١ــ حال الكسوف فيها معدوم ، ولكنه منتظر الوجود أي سيوجد.
٢ــ وحال الكسوف فيها موجود ، أي هو كائن بالفعل .

٣- وحال ثالثة الكسوف فيها معدوم ولكنه قد كان موجودا من قبل .

فتحصل لنا بسبب هذه الأحوال الثلاثة : ثلاثة علوم مختلفة .

فقد علمنا أولا : أن الكسوف معدوم ولكنه سوف يوجد .

وعلمنا ثانيا : أن الشمس قد كسفت بالفعل فهو كائن .

وعلمنا ثالثا : أن الكسوف قد كان ولكنه ليس كائنا الآن . وذلك بعد حصول التجلى .

وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة وتعاقبها على المحل يوجب تغير الذات العالمة ، فإنه لو علم بعد زوال الكسوف أن الكسوف موجود الآن كما كان قبل لكان جهلا لا علما ، ولو قال عند وجود الكسوف إن الكسوف معدوم لكان جاهلا فبعض هذه العلوم لا يقوم مقام بعض .

وقالوا إن العلم يتبع المعلوم ؛ لأن حقيقة العلم بالشيء المعين هي تعلقه بذلك المعلوم المعين على ماهو عليه فإذا تغيّر المعلوم تغيّر العلم ؛ لأن العلم إذا تعلق بالمعلوم على وجه آخر ، كان ذلك علما آخر غير الأول .

" ولا يمكن أن يقال : إن للذات علما واحدا ، فيصير علما بالكون بعد كونه علما بأنه سيكون ، ثم هو يصير علما بأنه كان بعد أن كان علما بأنه كائن ، فالعلم واحد متشابه الأحوال ، وقد تبدلت عليه الإضافة لأن الإضافة في العلم حقيقة ذات العلم فتبدلها يوجب تبدل ذات العلم ، فيلزمه التغير ، وهو محال على الله تعالى "(١) .

وقد أجاب الغزالي عن هذا الاعتراض : مبينا أن علم الله بأن الكسوف سيوجد ، والعلم بأنه وجد في حال الكسوف ، والعلم بأنه كان موجودا ثم انجلى وذلك بعد انقضاء الكسوف : علم واحد وأن هذه الاختلافات الثلاثة ترجع إلى إضافات ، فالأحوال المتغيرة هي نسبة وإضافة بين العلم والمعلوم فقط ، وهى نسبة عدمية لا توجب تغيرا في ذات العلم فهذه الاختلافات من قبيل الإضافة المحضة فكما أنه يمكن أن يتغير أحد المضافين ولا يتغير المضاف الآخر في نفسه ، كذلك تتغيّر المعلومات في أنفسها ولا يتغير علمه سبحانه بها

---

(١) تهافت الفلاسفة ، للغزالي (الطبعة الخامسة . تحقيق: د. سليمان دنيا مصر: دار المعارف ١٩٧٢م) ص ٢١٣.

مثال ذلك أن الشخص الواحد يكون عن يمينك ثم يرجع إلى شمالك ثم يرجع إلى أمامك ثم يرجع إلى خلفك فتتعاقب عليك الإضافات وأنت ثابت في مكانك لاتتغيّر ، وإنما الذي يتغيّر هو ذلك الشخص المتنقل •

وقد وضح هذا المعنى بقوله :

" بم تنكرون على من يقول : إن الله ـ تعالى ـ له علم واحد، بوجود الكسوف ـ مثلا ـ في وقت معين وذلك العلم قبل وجوده ، علم بأنه سيكون ، وهو بعينه عند الوجود ، علم بأنه كائن ، وهو بعينه بعد الانجلاء ، علم بالانقضاء وأن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات لاتوجب تبدلا في ذات العلم ، فلاتوجب تغيّرا في ذات العالم ، فإن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة فإن الشخص الواحد يكون عن يمينك ، ثم يرجع إلى قدامك ثم إلى شمالك فتتعاقب عليك الإضافات والمتغيّر ذلك الشخص المتنقل دونك •

وهكذا ينبغي أن يفهم الحال في علم الله ـ عز وجل ـ فانا نسلم انه يعلم الأشياء بعلم واحد ، في الأزل والأبد والحال ، لايتغير "(١) •

ولكن أبا الوليد بن رشد لايرضى عن هذا الجواب الذي أجاب به الغزالي وسائر المتكلمين عن شبهة الفلاسفة ومنزوافقهم في علم الله بالمتغيّرات والحوادث المتجددة ، ولهذا انقد الفيلسوف ابن رشد جواب أبي حامد الغزالي الذي أجاب به عن ذلك الشك بقوله :

" ••• وقد رام أبوحامد حل هذا الشك في كتابه الموسوم ب "التهافت" (٢) بشيء ليس فيه مقنع ، وذلك أنه قال قولا معناه هذا : وهو أنه زعم أن العلم والمعلوم من المضاف وكما أنه قد يتغيّر أحد المضافين ولايتغيّر المضاف الآخر في نفسه ، كذلك يشبه أن يعرض للأشياء في علم الله ـ سبحانه ـ أعني

(١) تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، ص ٢١٣•
(٢) راجع المصدر نفسه ، ص ٢١٣•

أن تتغير في أنفسها ولا يتغير علمه سبحانه بها . ومثال ذلك : في المضاف أنه قد تكون الاسطوانة الواحدة يمنة زيد ثم تعود يسرته وزيد لم يتغير في نفسه . وليس بصادق . فإن الإضافة قد تغيّرت في نفسها وذلك أن الإضافة التي كانت يمنة قد عادت يسره ، وإنما الذي لن يتغير هو موضوع الإضافة أعني الحامل لها الذي هو زيد . وإذا كان ذلك كذلك وكان العلم هو نفس الإضافة فقد يجب أن يتغير عند تغيّر المعلوم ،كما تتغير إضافة الإسطوانة إلى زيد عند تغيرها ، وذلك إذا عادت يسرة بعد أن كانت يمنة " (١).

وهكذا نجد أن ابن رشد يرى أن الجواب الذي أجاب به الإمام الغزالي ـ عن عدم تغير علم الله عند علمه ـ سبحانه ـ بما كان وما هو كائن، وما سيكون وأن ذلك التغيّر هو في الإضافات وليس تغيرا في صفة العلم ، وإذا كان التغير في إضافات العلم وتعلقاته فإن ذلك لا يوجب تغيّرا في العلم ـ جواب فاسد لا يحل الاشكال الذي ورد على المتكلمين في مسألة علم الله بالحوادث المتحددة والأمور المتغيّرة .

وكذلك يرى ابن رشد أن قول المتكلمين بأن الله يعلم ما سيكون ،وما هو كائن وما كان بعلم واحد ليس فيه مقنع ،لأنه لا يتصور أن العلم بالشيء قبل أن يوجد، والعلم به بعد أن وجد علم واحد ، بعينه . ويرى ابن رشد أن الحلول التي أتى بها المتكلمون والغزالي خاصة لا تحل هذا الشك الذي عرض للمتكلمين في أثناء بحثهم لمسألة علم الله القديم وتعلقه بالحوادث المتجددة والأمور المتغيّرة .

ولا ريب في أن المتكلمين قد أثاروا شبها عويصة وشكوكا مريبة ليس في قدرة علم الكلام حلها وقد قادتهم طريقتهم المبتدعة في الاستدلال على وجود الله ، أعني دليل "الجواهر والأعراض" الذي سموه دليل الحدوث

---

(١) ضممية في مسألة علم الله القديم طبعت مع فصل المقال ، لابن رشد ، ص ٦٠ ، ٦١ .

الى مسالك ضيّقة ، والتزموا بسبب مقدماته المشتركة والمجملة لوازم فاسدة وقالوا بأقوالمنكرة ، ولاسيما قولهم : بأن " مالايخلو عن الحوادث فهو حادث " وقدأثار هذا المبدأ بالذات شكوكا كانالمسلمون في غنى كبير عنها .

وعندماقال المتكلمون " بقياسالغائب علىالشاهد " فقاسوا علم الله علىعلم البشر ، وظن بعضهم أن علمالله ـ سبحانه ـ بماسيكون، وما هو كائن ،وماكان يلزم منه مايلزمالمخلوق من التغير أخذوا يثيرون بعض الشكوك والأسئلة ثم يجيبون عنها وقد كانت تلك الشكوك والأسئلة التي يوردونها علىأنفسهم أو ترد عليهم من مخالفيهمقوية جدا ، وقد كانت إجاباتهم ـ فيأغلبالأحيان ـ عنتلك الاعتراضات إجابة هزيلة ضعيفة ليست في حجم الشبه التي وردت عليهم أو الاعتراض الذيأوردوه من عند أنفسهم . وكان ينبغي علىالمتكلمينأن ينزهواعلمالله عن مماثلةعلم المخلوقاتوما يطرأعلىعلمها من اللوازم .

وقد أثار ـ أيضا ـ قولهم بأن : " مالايخلو عن الحوادث فهو حادث " شكوكا فيما يتعلق بعلم الله بالحوادثالمتغيّرة ، ذلك بأن المتكلمين لما أرادوا الاستدلال على حدوثالعالم قالوا : العالم مكون من الجواهر والأعراض وهيحادثة ، والدليل علىحدوث الجواهر والأعراض أنها لاتخلو عن الحركة والسكون ، والحركة والسكون حادثتان وإذاكانت الجواهر والأعراض لاتخلو عن الحركة والسكون فهي إذنمستلزمة للحوادث ولاتخلو عنها ، ومالايخلو عنالحوادث أو مالايسبقها فهو حادث ، وبموجب هذا الدليل اعتقد المتكلمون أن القديم لاتقوم به الحوادث قالوا لأنها لوقامت به لم يخل منها ، ومالم يخلمن الحوادث فهو حادث . وهذه المقدمة مجملةمشتركة تشتمل على الصواب والخطأ ... ،فلما ركنالمتكلمون إلى هذه القضايا العقلية ، وجعلوها من الأصولالتياعتمدوا عليها في أصول

عقيدتهم وطلبوا الهدى من جهتها وأعرضوا عما جاء به الشرع من الحق المبين ، طمع فيهم أعداؤهم من الفلاسفة وغيرهم ،ولهذا استطال عليهم ابن رشد في هذه المسألة ،حيث بيّن أنه بموجب أصولهم التي قرروها يرد عليهم في " مسألة علم الله بما سيكون ،وماهو كائن ،وماكان شك يصعب على المتكلمين حله ، لأن العلم بالمتغيرات يستلزم أن يكون علمه بأن الشيء سيكون غير علمه بأن قد كان ،فيلزم من ذلك أن يكون الله محلا للحوادث ، وحلول الحوادث [1] بذات الله قد قرر المتكلمون نفيه مطلقا.

وقد بين الإمام ابن تيمية أن المتكلمين لهم عن هذا الشك جوابان :

- فالذين منعوا أن يقوم بذاته حادث ،بناء على أصلهم المشهور " مالايخلو من الحوادث فهو حادث " قالوا : العلم بأن الشيء سيكون هو عين العلم بأنه قد كان ،وأن المتجدد إنما هو نسبة بين المعلوم والعلم، لا أمر ثبوتي [2] .

- وأما الذين جوزوا قيام الحوادث بذاته - كأبي عبد الله محمد بن كرام [3] السجستاني وأبي الحسين البصري المعتزلي ،وطوائف غير هؤلاء - قالوا : - يمكن أن يتجدد تعلق العلم القديم بالمعلوم الحادث . ومن هنا ذهبوا إلى اثبات أمور متجددة [4] وبناء على هذا الأصل ذهب أبو الحسين

---

(١) يقول الإمام ابن تيمية في نقد المتكلمين : " ... وإذا قالوا لاتحله الحوادث أوهموا الناس أن مرادهم أنه لايكون محلا للتغيرات والاستحالات ونحو ذلك من الأحداث التي تحدث للمخلوقين فتحيلهم وتفسدهم وهذا معنى صحيح؛ ولكن مقصودهم بذلك أنه ليس له فعل اختياري يقوم بنفسه ولا له كلام ولا فعل يقوم به يتعلق بمشيئته وقدرته وأنه لايقدر على استواء أو نزول أو مجيء وأن المخلوقات التي خلقها لم يكن منه عند خلقها فعل أصلا بل عين المخلوقات هي الفعل ليس هناك فعل ومفعول وخلق ومخلوق بل المخلوق عين الخلق والمفعول عين الفعل " موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول على هامش منهاج السنة ،لابن تيمية ،ج ٢ ،ص ٧٠٦.

(٢) الرد على المنطقيين ،لابن تيمية ،ص ٤٦٤.

(٣) هو أبو عبد الله محمد بن كرام بن عراق بن حزبه السجستاني توفي سنة ٢٥٥هـ وتنسب إليه فرقة الكرامية. انظر ترجمته في ميزان الاعتدال ،للذهبي ج٤ ، ٢١-٢٢ ،لسان الميزان لابن حجر ،ج٥ ،ص ٣٥٣، ٣٥٦.

(٤) انظر : درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ج٩ ،ص ٣٩٥ ، الرد على المنطقيين ،لابن تيمية ، ص ٤٦٤.

البصري المعتزلي إلى أن علم الباري يتغيّر بتغيّر المعلوم، فيحدث له عند وجود الحادث علم حادث بحدوث الحوادث، وقال إنه لايلزم من هذا القول أن يكون الباري جاهلا بالأمور المتجددة ولا بعلم الحوادث في الأزل ؛ وذلك لأن علم الله تعالى - يصح أن يتعلق بالحوادث المتجددة فهو متعلق بها بالقوة منذ الأزل . وأما إذا وجد الحادث فعلا فإن علم الله متعلق به بالفعل، ومادام الله أزلا يصح أن يعلم الحوادث المتجددة عند حدوثها فلا يلزم من عدم تعلق العلم بها بالفعل أن يكون جاهلا بها - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا - والعلم في ذلك كالقدرة ، فكما أنه لايلزم من عدم تعلق القدرة بحادث ما وايجاده في وقت كذا ، دون وقت كذا العجز ، فكذلك لايلزم من عدم تعلق العلم - فعلا - بالحادث الجهل به . فعلى هذا القول علم الله واحد بالنوع [1] متعدد بتعدد المعلومات .

والذين قالوا : إن علمه يحدث بحدوث الحادث ذهبوا : إلى أنه : " لا محذور في هذا ، وإنما المحذور في أن لايعلم الشيء حتى يكون ، فإن هذا يستلزم أنه لم يكن عالما وأنه أحدث بلا علم وهذا قول باطل "[2] لأنه يلزم منه جهل الباري في الأزل بما يحدث من الحوادث ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

والحق أن الله - سبحانه - قد أخبر في كتابه الحكيم أنه عالم بما سيكون من الأمور المتجددة ، والحوادث المستقبلة ، كالأمور التي أخبر بها قبل كونها ، فعلم - بذلك - أنه يعلم الأشياء قبل وجودها ، وأخبر أنه إذا وجدت علمها - أيضا - كقوله تعالى : (وماجعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه ...)[3] لنعلمه موجودا واقعا .

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص١٩٠.
(٢) الرد على المنطقيين ، لابن تيمية ، ص ٤٦٤.
(٣) سورة البقرة ، آية ١٤٣.

وهذه الآية ونحوها من الآيات : كقوله تعالى : (ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلوا أخباركم)[١] تتشابه على بعض الناس ، ويستشكل الآيات الواردة في هذا المعنى ، حتى يتوهم أن هذه الآيات تنفي علمه الأزلي السابق للحوادث المستقبلة والأمور المستجدة ،وهذا جهل عظيم . وقد يتوهم أن الله لايعلم تلك الأمور المستقبلة في الأزل ،وأنه لايعلمها إلا إذا حدثت ، وهذا مخالف لما دلت عليه نصوص القرآن الكريم من أن الله بكل شيء عليم . سبحانك هذا بهتان عظيم .

وقد دلت نصوص القرآن والسنة على أن الله عالم بما سيكون من الأمور المستقبلة ، وأنه علمها منذ الأزل ، وهو - سبحانه - خالق كل شيء وكل مايحدث في هذا الكون ، وما يستجد من الموجودات المحدثة فهو واقع بمشيئته وإرادته فلابد وأن يكون عالما بجميع المخلوقات ماكان منها وماسيكون . وهو - سبحانه - يعلم أزلا أن هذا الحادث المعيَّن يكون معدوما في وقت كذا ،وموجودا في وقت كذا ، وهو يعلم الحادث قبل خلقه ،فإذا خلقه علمه كائنا مع علمه الذي تقدم أنه سيكون وهذا هو الكمال الذي يجب إثباته لله .

يقول الإمام ابن تيمية - رحمه الله - " ... إن القران قد أخبر بأنه يعلم ماسيكون في غير موضع ، بل أبلغ من ذلك أنه قدر مقادير الخلائق كلها وكتب ذلك قبل أن يخلقها ، فقد علم ماسيخلقه علما مفصلا ، وكتب ذلك ، وأخبر بما أخبر به من ذلك قبل أن يكون ،وقد أخبر بعلمه المتقدم على وجوده ، ثم لما خلقه علمه كائنا مع علمه الذي تقدم أنه سيكون ،فهذا هو الكمال وبذلك جاء القران في غير موضع ؛ بل وباثبات رؤية الرب له بعد وجوده كما قال تعالى : (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون)[٢] فاخبر أنه سيرى أعمالهم .

---

(١) سورة محمد ، آية ٣١.
(٢) سورة التوبة ، آية ١٠٥.

وقد دل الكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة ودلائل العقل على أنه سميع بصير ، والسمع والبصر لايتعلق بالمعدوم ،فإذا خلق الأشياء رآها - سبحانه- وإذا دعاه عباده سمع دعاءهم ، وسمع نجواهم ، كما قال تعالى : (قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما)[1] أي : تشتكي إليه وهو يسمع التحاور ، والتحاور تراجع الكلام بينها وبين الرسول ...."

وقد ذكر الله علمه بما سيكون بعد أن يكون في بضعة عشر موضعا في القرآن ، مع إخباره في مواضع أكثر من ذلك أنه يعلم مايكون قبل أن يكون ، وقد أخبر في القرآن من المستقبلات التي لم تكن بعد ماشاء الله؛ بل أخبر بذلك نبيه وغير نبيه ، ولايحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء ؛ بل هو- سبحانه - يعلم ماكان ، ومايكون ، ومالو كان كيف كان يكون ، كقوله : (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه)[2] .

بل قد يعلم بعض عباده بما شاء أن يعلمه من هذا ،وهذا ،وهذا ولايحيطون بشيء من علمه إلا بماشاء . قال تعالى : (وماجعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه)[3] ....

وروي عن ابن عباس في قوله : (إلا لنعلم) أي : لنرى ،وروي لنميّز، وهكذا قال عامة المفسرين : إلا لنرى ونميّز.

وكذلك قال جماعة من أهل العلم ,قالوا : لنعلمه موجودا واقعا بعد أن كان قد علم أنه سيكون ولفظ بعضهم قال: العلم على منزلتين :

- علم بالشيء قبل وجوده .
- وعلم به بعد وجوده .

والحكم للعلم به بعد وجوده ؛لأنه يوجب الثواب والعقاب . قال: فمعنى قوله (لنعلم) أي : لنعلم العلم الذي يستحق به العامل الثواب والعقاب .

---

(١) سورة المجادلة ، آية ١.

(٢) سورة الأنعام ،آية ٢٨.

(٣) سورة البقرة ،آية ١٤٣.

ولاريب أنه كان عالما - سبحانه - بأنه سيكون،لكن لم يكن المعلوم قد وجد . وهذا كقوله : (قل أتنبئون الله بمالايعلم في السموات ولا في الأرض) (١) أي : بما لم يوجد ، فإنه لو وجدلعلمه ،فعلمه بأنه موجود ووجوده متلازمان ، يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر ، ومن انتفائه انتفاؤه " (٢) .

وهكذا نجد أن هذه المسألة التي عرضها القرآن الكريم في كثير من الآيات عرضا تطمئن له النفوس وتذعن بالتصديق به القلوب فيحصل بذلك الجزم واليقين - قد صارت بسبب مسالك المتكلمين العقلية وبسبب قياس العلم القديم على العلم المحدث وهو " قياس الغائب على الشاهد " من المسائل الشائكة التي واجهت المتكلمين في بحثهم العقلي لمسائل العقيدة وقد أثاروا من خلال دراستهم لها اعتراضات كلامية كبيرة ،وأورد عليهم أعداؤهم شبهات كثيرة . فاستدعى الأمر من المتكلمين أن يردوا على هذه الشبه ويدفعوا تلك الاعتراضات ،فأصبحت هذه المسألة من المسائل الكبيرة والمهمة عند المتكلمين .

يقول الإمام ابن تيمية :

" وهذه المسألة : مسألة تعلق صفاته بالمخلوقات بعد وجودها تعلق العلم ،والسمع ، والبصر ، ونحو ذلك ، هي مسألة كبيرة .

والناس متفقون على تجدد نسب وإضافات لاتقوم بذات الرب ،وتنازعوا فيما يقوم بذات الرب ... ...

فالكلابية والمعتزلة ينفون أن يقوم بالرب شيء من ذلك . وأكثر أهل الحديث ، وكثير من أهل الكلام يجوزون ذلك .وأما النسب والإضافات فتتجدد باتفاقهم ... ...

ولأهل الحديث والتفسير والكلام وغيرهم من الكلام في هذه المسألة

---

(١) سورة يونس ، آية ١٨

(٢) الرد على المنطقيين ، لابن تيمية ، ص ٤٦٥-٤٦٧ .

ماهو معروف ؛ ولهذا صار طائفة من أهل الكلام ، كهشام بن الحكم (١) ، والجهم وأبي الحسين البصري ، والرازي وغيرهم - إلى اثبات أمور متجددة .

والكلام على هذا متعلق بما ذكره الله في القرآن في غير موضع ، كقوله (وماجعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه) (٢)

وقوله تعالى : (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين) (٣) .

وقوله : (وتلك الأيام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء) (٤) .

وقوله : (ثم بعثناهم لنعلم أى الحزبين أحصى لما لبثوا أمدا) (٥) .

وغير ذلك في كتاب الله . هذا مع اتفاق سلف الأمة وأئمتها على أن الله عالم بما سيكون قبل أن يكون .

وقد نص الأئمة على أن من أنكر العلم القديم فهو كافر . ومن هؤلاء غلاة القدرية ، الذين ينكرون علمه بأفعال العباد قبل أن يعملوها ...

---

(١) هو هشام بن الحكم البغدادي الكندي مولى بني شيبان وكنيته أبومحمد وأبو الحكم نشأ بالكوفة ، وانتقل إلى بغداد وكان يتردد على المدينة وعاش بها مدة ، وكانت إقامته بالكرخ في بغداد ثم توفى بعد نكبة البرامكة بمدة مستترا وقيل في خلافة المأمون . قال الشهرستاني: "وكان هشام بن الحكم من متكلمي الشيعة .. " ومن مذهب هشام أنه قال: لم يزل الباري تعالى عالما بنفسه ، ويعلم الأشياء بعد كونها بعلم لايقال فيه إنه محدث أو قديم ؛لأنه صفة والصفة لاتوصف ، ولايقال فيه هو هو أو غيره أو بعضه " الملل والنحل ج ١ ، ص ١٨٤ - ١٨٥ . وانظر عن مذهب هشام بن الحكم: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، للنشار ج ٢ ، ص ١٦٨-٢٠٧ .

(٢) سورة البقرة ، آية ١٤٣ .

(٣) سورة آل عمران ، اية ١٤٢ .

(٤) سورة آل عمران ، آية ١٤٠ .

(٥) سورة الكهف ، آية ١٢ .

وإنما المسألة الدقيقة أنه عند وجود المسموع والمرئي والمعلوم إذا سمعه ورآه وعلمه موجودا ، فهل هذا عين ماكان موجودا قبل وجود ذلك ؟ أوهناك معنى زائدا ؟ " (١) .

" وهذا المتجدد فيه قولان مشهوران للنظار :

- منهم من يقول : المتجدد هو نسبة وإضافة بين العلم والمعلوم فقط، وتلك نسبة عدمية .
- ومنهم من يقول: بل المتجدد علم بكون الشيء ووجوده ، وهذا العلم غير العلم بأنه سيكون .... فقيل نسبه عدمية .
- وقيل المتجدد أمر ثبوتي .
- وعامة السلف وأئمة السنة والحديث على أن المتجدد أمر ثبوتي كما دل عليه النص " (٢) .

وبعد أن وقفنا على هذا الشك الذي عرض للمتكلمين في علم الله - تعالى - وعرفنا اعتراضات ابن رشد عليهم في ذلك الشك ، وجوابهم عن هذا الشك وتلك الاعتراضات ، ووقفنا على تلك النصوص التي تناول فيها الإمام ابن تيمية المسألة بأسرها ،وبين أقوال المتكلمين فيها بيانا دقيقا ،نريد أن نعرف ماهو الحل الذي يرى ابن رشد أنه الصواب لحل هذا الشك ، وهل وفق لحل صحيح، يمتاز عما جاء به المتكلمون ، أم أن جوابه لايخرج في الجملة عما أجاب به المتكلمون ، وأيهما أقرب للصواب : ابن رشد أم المتكلمون .

الحل الذي أتى به ابن رشد للشك الذي عرض للمتكلمين في مسألة تعلق علم الله بالحوادث المتجددة والأمور المتغيّرة :

بعد أن أبطل ابن رشد ما أتى به المتكلمون عامة ،والغزالي على وجه أخص من حلول لهذا الشك ، نجد أنه يحل مسألة العلم الإلهي حلا يرى أنه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ،ج ٩ ،ص ٣٩٤-٣٩٧.
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ، ج ٨ ، ص ٤٩٦.

لايرد عليه ماورد على قول المتكلمين من شك واعتراضات ،فقد حاول ابن رشد أن يأتي بحل يتخلص به من تلك الالزامات والشكوك التي واجهت المتكلمين في بحثهم لمسألة العلم ، أو بتعبير أدق أثارها جدل المتكلمين حول علم الله بالأمور المتغيرة والحوادث المتجددة ، وهل يعلم الحادث بنفس العلم الأول ،أو يعلمه بعلم حادث .

وقد حاول ابن رشد - أيضا - أن ينجو من الانزلاق في القول بأن الله لايعلم الجزئيات : الذي قال به بعض الفلاسفة في الإسلام ، حذرا من التغيُّر في علم الله ،لأنه من الصعوبة بمكان " أن يتصور أن العلم بالشيء قبل أن يوجد والعلم به بعد أن وجد علم واحد بعينه "(1) .

وقد بنى ابن رشد هذا الحل على أساسين :

الأول : أنه يجب أن نفرق تفرقة حقيقية بين عالم الغيب وعالم الشهادة فعلم الله بالموجودات مخالف تماما لعلم البشر ، وليس بين علم الله وعلم البشر وجه من وجوه المماثلة أو المقارنة أصلا ، وإنما اسم العلم مقول على علم الله - سبحانه - وعلى علم البشر من باب الاشتراك في اللفظ فقط ،ويقرر ابن رشد أن الشك الذي عرض للمتكلمين - في مسألة علم الله القديم بالحوادث ، المتجددة - إنما كان سببه عدم التفرقة بين علم الله بالحوادث وعلم البشر بها ، وأن المتكلمين لم يتحرروا تماما من المماثلة بين علم الله وعلم البشر ،فأخذوا يتوهمون أنه يلزم من علم الله بالحوادث المتجددة التغير في علمه - سبحانه - كما هو الحال في علم المخلوق لهذه الحوادث وذلك تطبيقا لقولهم : بقياس الغائب على الشاهد .

وكذلك يرى ابن رشد أنه بسبب توهم المماثلة بين علم الله وعلم البشر تردى بعض الفلاسفة في إنكار علم الله بالجزئيات والقول بأنه يعلم حوادث العالم علما كليا .

---

(1) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ،لابن رشد ، ص ٦٠.

وبناء على هذا نجد أن ابن رشد يقرر أنه قد ثبت بالبرهان أن الله "عالم بالأشياء؛ لأن صدورها عنه إنما هو من جهة أنه عالم لا من جهة أنه موجود فقط، أو موجود بصفة كذا ،بل من جهة أنه عالم ، كما قال تعالى : " ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير "(١) . وقد اضطر البرهان إلى أنه غير عالم بها بعلم هو على صفة العلم المحدث " (٢) .

ويقرر ابن رشد - بعد هذا - أن علم الله قديم لأنه لا يجوز عليه - سبحانه - أن يتصف بالعلم في وقت دون وقت .

ومع قول ابن رشد بأن علم الله قديم وأنه متعلق بجميع الحوادث التي تحدث في هذا العالم ،إلا أنه لا يرد عليه ذلك الشك الذي عرض للمتكلمين لأن ابن رشد قد ذهب من أول الأمر إلى التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة، وحذر من المماثلة بين علم الله وعلم العباد وأنه يجب " أن يعرف أن الحال في العلم القديم مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجود ،وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا ، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود. فلو كان إذا وجد الموجود بعد أن لم يوجد حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك في العلم المحدث ،للزم أن يكون العلم القديم معلولا للموجود ، لا علة له . فإذا وجب أن لا يحدث هنالك تغير كما يحدث في العلم المحدث .وإنما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث . وهو قياس الغائب على الشاهد . وقد عرف فساد هذا القياس . وكما أنه لا يحدث في الفاعل تغيّر عند وجود مفعوله أعني تغيرا لم يكن قبل ذلك . كذلك لا يحدث في العلم القديم - سبحانه - تغير عند حدوث معلومه منه " (٣) .

ويرى ابن رشد أنه بهذا القول قد حل الشك الذي عرض للمتكلمين في مسألة العلم ،وأنه لا يلزمه ما يلزم المتكلمين من لوازم ،حيث لزمهم أحد أمرين :

---

(١) سورة الملك ، اية ١٤.

(٢) فصل المقال ، ص ٦٢.

(٣) فصل المقال ، لابن رشد ، ص ٦١.

١ـ إما التغيّر في العلم بتغيّر المعلوم ؛ لأن العلم بأن الشيء سيوجد غير العلم بأنه قد وجد بالفعل .

٢ـ وأما أن يقولوا : إنه لايعلم الحادث في وقت حدوثه على ماهو عليه .

وإنما لم تلزم ابن ارشد هذه اللوازم ـ حسب تعبيره ـ لأنه يرى أن الله يعلم الحوادث بعلم قديم وليس بعلم محدث ، فليست هناك مماثلة بين علم الله للحوادث وبين علم المخلوقات لها ، وأن اللوازم التي تلزم علم المخلوق إذا علم الحوادث المتجددة كالتغيّر في العلم ونحو ذلك ، لاتلزم علم الله تعالى إذا تعلق بالحوادث المتجددة والأمور المتغيرة .

وكذلك يرى أنه لايلزم علم الله التغيّر الذي يلزم علم المخلوق ، لأن علم الله سابق للمعلوم ، وهو سبب في وجود الأشياء وعلة لها ، والمعلومات مسببة عنه ومعلولة له ، بخلاف علم الإنسان فهو متأخر عن المعلومات ومسبب عنها .

وهكذا يرى ابن رشد أنه ـ على هذا القول ـ لايلزم التغير في علم الله ـ تعالى ـ بتغير المعلوم من العدم إلى الوجود ، " ... لأن حدوث التغيّر في العلم عند تغيّر الموجود إنما هو شرط في العلم المعلول عن الموجود ، وهو العلم المحدث .

فإذا العلم القديم إنما يتعلق بالموجودات على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث "(١) .

ويرى ابن رشد أن ذلك الجدل العقيم الذي ثار حول علم الله بما كان ، والعلم بما سيكون وماتعلق به من شكوك هو في الحقيقة شك وهمي لاحقيقة له في الواقع ، وأن هذا الشك قد نشأ عند علماء الكلام من جراء عدم تفرقتهم بين العلم المحدث والعلم القديم .

نعم كان يمكن أن يكون هذا الأمر يثير مشكلة لو كان علم الله كعلم البشر ، فالواحد منا يتغيّر علمه بتغير المعلوم ؛ " ... لأن علمنا بها معلول

---

(١) فصل المقال ، لابن رشد ، ص ٦١ ، ٦٢ .

للمعلوم به فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره . وعلم الله - سبحانه - بالوجود على مقابل هذا فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدا ، وذلك غاية الجهل. فاسم العلم إذا قيل على العلم المحدث والقديم فهو مقول باشتراك الإسم المحض كما يقال كثير من الأسماء على المتقابلات ، مثل "الجلل" المقول على العظيم والصغير " (١) .

ويرى ابن رشد أن تلك الشكوك التي عرضت للمتكلمين - أنفسهم - في مسألة علم الله بما كان ، وعلمه بما سيكون ، وكذلك المشاغبة التي حصلت بين المتكلمين والفلاسفة سببها هو : " تشبيه علم الخالق - سبحانه - بعلم الانسان وقياس أحد العلمين على الثاني " (٢) . وهذا أمر مستحيل .

فإنه يستحيل " أن يكون علمه على قياس علمنا ، لأن علمنا معلول للموجودات، وعلمه علة لها . ولا يصح أن يكون العلم القديم على صورة العلم الحادث . ومن اعتقد هذا فقد جعل الإله إنسانا أزليا . والإنسان إلها كائنا فاسدا .

وبالجملة - فقد تقدم - أن الأمر في علم الأول مقابل الأمر في علم الإنسان - أعني أن علمه هو الفاعل للموجودات لا الموجودات فاعله لعلمه ".(٣)

وهكذا نجد أن حل ابن رشد - لتلك الشبهة التي تثيرها مسالك المتكلمين في مسألة علم الله القديم ، وتعلقه بالأشياء المتجددة والحوادث المتغيّرة - يقوم على أساس أن علم الله سبب في وجود الأشياء في حين أن العلم الإنساني مسبب عنها ، فالله - سبحانه وتعالى - هو الذي خلق الخلق عن علم ، والخالق للأشياء عالم بها ، وبالصفة التي تكون عليها ضرورة . وإذا كان

---

(١) فصل المقال ، لابن رشد ، ص ٣٩ ، ٤٠ .
(٢) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ص ٧٠٠ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٧١١ .

علم الله سبب في وجود الأشياء وهو عالم بها؛ لأنها صادرة عنه ، فمن البديهي أن تكون الحوادث المتجددة والأمور المستقبلة معلومة له ، وهو يعلم جميع الحوادث التي تحدث في هذا الكون ، ويعلم أسبابها ونتائجها بعلم قديم أزلي لايخضع للمقاييس الزمنية التي يخضع لها علم البشر . يقول ابن رشد :

"وعلم الله – تعالى – بهذه الأسباب ، وبما يلزم عنها هو العلة في وجود هذه الأسباب . ولذلك كانت هذه الأسباب لايحيط بمعرفتها إلا الله وحده . ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده على الحقيقة كما قال تعالى : (قل لايعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله)(١) وإنما كانت معرفة الأسباب هي العلم بالغيب ؛ لأن الغيب هو معرفة وجود الموجود في المستقبل أو ، لا وجوده "(٢).

وإذا كان الله – سبحانه – يعلم الأسباب ومايحدث عنها ، فهو إذن يعلم بعلم أزلي أن ذلك الحادث سيحدث في وقت كذا ، على هيئة كذا ، ثم يعدم في وقت كذا ، وهذا دليل على أن جميع أوقات الزمن : الماضي والمستقبل والحاضر – ومايحدث فيها من الحوادث حاضرة في علمه ، لايغيب عن علمه منها شيء (وعنده مفاتح الغيب لايعلمها إلا هو ويعلم مافي البر والبحر وماتسقط من ورقة إلا يعلمها ولاحبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولايابس إلا في كتاب مبين)(٣) .

والله سبحانه وتعالى – يعلم الحوادث التي ستوجد بعلم أكمل من علمنا للحوادث التي وجدت بالفعل ، وذلك لأنه علم أنها ستوجد في المستقبل منذ الأزل ، فهي بتعبير أدق ليست مستقبلة بالنسبة للعلم الإلهي؛ بل هي معلومة علما دقيقا لم تغب عنه ، بخلاف علم الإنسان فإن الأمور المستقبلة بالنسبة إليه هي ممكنة ، بمعنى ممكن أن توجد ، وممكن أن يعرض لها مانع يمنع وجودها ، أو يغيّر في صفتها إن وجدت ؛ ولكن علم الله منزه عن ذلك ،

---

(١) سورة النمل ، آية ٦٥.

(٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ٢٢٧.

(٣) سورة الأنعام ، آية ٥٩.

وفكرة الزمن الماضي والمستقبل والحاضر لاتنطبق على علم الله ؛ لأنه علم مخالف لعلم الإنسان تماما ، وإنما تنطبق على العلم الإنساني وتصدق عليه ؛ لأنه علم مسبب معلول عن المعلوم وتابع له على ماهو عليه في حين أن علم الله سبب في وجود الأشياء ومؤثر فيها وهو علة المعلوم نفسه .

وينتهي ابن رشد من هذا إلى أنه قد اضطر البرهان إلى أن الله عالم بالأشياء ؛ لان صدورها عنه إنما هو من جهة أنه عالم لا من جهة أنه موجود فقط أو موجود بصفة كذا ؛ بل من جهة أنه عالم ، كما قال تعالى (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير)[1] .

وقد اضطر البرهان إلى أنه غير عالم بها بعلم هو على صفة العلم المحدث فواجب أن يكون هنالك للموجودات علم آخر لايكيف وهو العلم القديم سبحانه)[2] .

وكذلك يقوم حل ابن رشد على أساس التفرقة الحاسمة بين علم الله - تعالى - وعلم البشر ، وبالتالي فعلم الله لاتنطبق عليه تلك المقاييس التي تنطبق على علم البشر ، ولايلزم من علمه بالحوادث التي تحدث في فترات متعاقبة من الزمن مايلزم علم المخلوق من اللوازم - عندما يعلم الحوادث المتجددة من تغير في العلم ونحوه .

وبناء على هذا فالله - سبحانه - عالم بما يحدث من الحوادث المتجددة قبل أن تحدث ، وهو عالم بها منذ القدم ، لأن علمه قديم ، ولايطرأ على علمه علم حادث وبالتالي فعلم الله علم واحد لايطرأ عليه التغير الذي يطرأ على علم المخلوقات بوجود الموجود بعد عدمه ، يقول ابن رشد : " فعلمه واحد

---

(١) سورة الملك آية ١٤ .

(٢) ضميمة في مسالة العلم لابن رشد مع فصل المقال ، ص ٦٢ .

بالفعل ـ سبحانه وتعالى ـ لكن تكييف هذا المعنى وتصوره بالحقيقة ممتنع على العقل الإنساني لأنه لو أدرك الإنسان هذا المعنى لكان عقله هو عقل الباري ـ سبحانه وتعالى ـ وذلك مستحيل .

ولما كان العلم بالشخص عندنا هو العلم بالفعل علمنا أن علمه هو أشبه بالعلم الشخصي منه بالعلم الكلي ، وإن كان لا كليا ولا شخصيا .

ومن فهم هذا فهم معنى قوله سبحانه وتعالى :
(لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض)(١) وغير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى " (٢) .

نقد ابن تيمية لكلام ابن رشد السابق في مسألة علم الله :

يرى شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ أن تلك الاعتراضات التي أتى بها ابن رشد على المتكلمين في قولهم بأن الله يعلم ما وجد وما سيوجد بعلم واحد لا يتغيّر وأن علمه ـ سبحانه ـ قديم ومتعلق بالحوادث المتجددة وأنه لا يحدث في علم الله تغيّر بتغيّر المعلوم؛ لأن ذلك التغيّر في الإضافات وليس في صفة العلم نفسها . ونحو ذلك من أجوبتهم ـ لا تمثل الحقيقة من جميع جوانبها .

ويرى الإمام ابن تيمية أن نقد ابن رشد للمتكلمين ـ في ذلك ـ تهويل ليس وراءه تحصيل ، لأن ابن رشد نقد المتكلمين وأظهر أن قولهم في العلم يثير شكا عصيبا ليس في مقدرة علماء الكلام حله ثم ادعى أن عنده حلا لذلك الشك ، ولكن الحل الذي أتى به ابن رشد ـ في نظر الإمام ابن تيمية ـ

---

(١) سورة سبأ ، آية ٣ .

(٢) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٥٣٥ ، ٥٣٦ .

لايخرج فيمجمله عما أجاب به المتكلمون عن ذلك الشك ٠

ويرى الإمام ابن تيمية أن جواب ابن رشد الذي أجاب به عن ذلك الشك يؤول في حقيقة الأمر إلى ما أجاب به المتكلمون ، ذلك بأن المتكلمين بعد أن أثاروا ذلك الشك أخذوا يجيبون عنه بأجوبة كثيرة ثم عادوا في نهاية المطاف إلى القول بأن الله يعلم ماكان وماسيكون وماهو كائن بعلم واحد لايتغيّر وأن علم الله غير مجانس لعلم البشر فلايدخل علمه بالحوادث المتجددة والممكنات المستقبلة تحت فكرة الزمن؛ لأن علمه – سبحانه – ليس زمانيا ولايتصور بالنسبة إلى علمه – سبحانه – ماض ومستقبل[1] ، فهذا النص الثابت عند المتكلمين لايختلف في حقيقته عما ذهب إليه ابن رشد من أن علم الله واحد لايتغيّر بتغيّر المعلوم وأنه لايخضع لفكرة الزمن التي يخضع لها العلم الإنساني وبالتالي فلا مجال لتلك الشبهة الفاسدة التي تقول : إذا كان الله يعلم الأشياء الحادثة فإن علمه زمانيا كهذه الأزمنة يتأثر بها ويتغيّر بتغيّر المعلوم الذي يحدث فيها ٠

وينتهي ابن رشد إلى تقرير النتيجة التالية وهي: أن علم الإنسان يتغيّر ويتأثر بالماضي ، والحاضر والمستقبل ، وأما علم الله – تعالى – فلايتأثر بالزمان ، ولايتغيّر بتغيّر المعلوم ، فالعلم بالماضي والحاضر والمستقبل – بالنسبة لعلم الله سواء ٠ وقد بيّن ابن رشد هذا المعنى بقوله : " إن العلم القديم لايشبه علم الإنسان المحدث فالذي يدركه الإنسان من تغاير العلم المحدث بالماضي والمستقبل ، والحاضر هو شيء يخص العلم المحدث ، وأما العلم القديم فيجب فيه اتحاد هذه العلوم لأن انتفاء العلم

---

(١) راجع: حاشية حسن جلبي الفناري على شرح المواقف للجرجاني – الموقف الخامس ص ١٢٢ ، تحقيق د ٠ أحمد المهدي ٠

عنه بمايحدثه من هذه الموجودات الثلاث محال ،فقد وقع اليقين بعلمه سبحانه بها وانتفى التكييف ؛إذ التكييف يوجب تشبيه العلم القديم بالمحدث "(١).

وهكذا نجد كلام ابن رشد ـ في هذا النص ونحوه ـ لايختلف عما أجاب به المتكلمون ـ آنفا ـ من أن علم الله بماسيوجد وعلمه بما وجد هو: علم واحد ؛ لأن علم الله ليس زمانيا فليس هناك مجال للحديث عن فكرة الزمن ـ بالنسبة لله ـ أصلا ولايتصور بالنسبة إليه ماض ومستقبل.

وقد أدرك الإمام ابن تيمية أن الفيلسوف ابن رشد لم يأت بجديد وأن قوله ـ هنا ـ لايختلف في جوهره عما جاء به المتكلمون ؛لأن معنى كلامه يؤول في حقيقة الأمر إلى المعنى الذي أجاب به المتكلمون من أن علم الله ليس زمانيا ولايتغير بتغير المعلوم ،ولهذا نقل شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ كلام ابن رشد السابق في مسالة العلم ،ثم تعقبه مبينا أن قوله لايختلف عما يقوله المتكلمون ،وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ : " وهذا الكلام من جنس ماحكاه عن المتكلمين ،فإنه إذا اتحد في العلم القديم العلم بالماضي والحاضر والمستقبل ولم يكن هذا مغايرا لهذا كان العلم بالموجود حال وجوده وحال عدمه واحدا وهذا مناقض لما تقدم من قوله " يجب أن يكون العلم بالموجودين مختلفا "(٢).

---

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد ،تحقيق د. محمود قاسم ص ١٦١

(٢) ذكر ابن رشد هذا النص في مناهج الأدلة فقال: " وهذه الصفة هي صفة قديمة ؛إذ كان لايجوز عليه ـ سبحانه ـ أن يتصف بها وقتاما؛ لكن ليس ينبغي أن يتعمق في هذا فيقال مايقول المتكلمون : إنه يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم فإنه يلزم عن هذا أن يكون العلم بالمحدث في وقت عدمه وفي وقت وجوده علما واحدا هذا أمر غير معقول؛ إذ كان العلم واجبا أن يكون تابعا للموجود . ولما كان الموجود تارة يوجد فعلا وتارة يوجد قوة وجب أن يكون العلم بالوجودين مختلفا ..." مناهج الأدلة ، لابن رشد ،ص ١٦٠-١٦١ تحقيق د. محمود قاسم .

" غاية مافي هذا الباب ان هذا الرجل يقول : إن عدم التغاير هو ثابت في العلم القديم دون المحدث . ولاريب أن أولئك المتكلمين يقولون هذا ولكن يقولون : لو فرض بقاء العلم الحادث لكان حكمه حكم القديم ، ويقولون : إن هذا من باب حدوث النسب والإضافات التي لاتوجب حدوث المنسوب المضاف كالتيامن والتياسر(١).

وهكذا هذا يقول : إنما تتجدد النسب والإضافات .... لكن المتكلمون خير منه لأنهم يقولون يعلمها بعد وجودها : إما بعلم زائد عند بعضهم وإما بذلك الأول عند بعضهم .

وأما هذا فلا يثبت إلا العلم الذي هو سبب وجودها ، ....

وهذا عندهم (أي المتكلمين) حكم يعم الواجب والقديم .

وهذا يقول : - بل ذلك حكم يخص المحدث . وهو لم يأت على الفرق بحجة إلا مجرد الدعوى "(٢) .

وقد نقد الإمام ابن تيمية - أيضا - ابن رشد في الحجة التي اعتمد عليها ابن رشد في تفرقته بين علم الله بالحوادث المتجددة من ناحية ، وبين علم الإنسان بها من ناحية أخرى ، فقد حاول ابن رشد أن يأتى بحل ينفك به ذلك الشك الذي عرض للمتكلمين في مسألة تعلق علم الله القديم بالحوادث المتجددة وهل يعلم الله - سبحانه - الحادث في وقت حدوثه بنفس العلم القديم ، أم يعلم ثان غير العلم الأول القديم .... ، ويترتب على القول الأول : أن العلم بأن الشيء سيوجد هو - بعينه - العلم بأنه قد وجد ، ويترتب على القول الثاني : لزوم التغيّر في علم الله وحدوث علمه - بحدوث المعلوم - وهذا أمر لا يستقيم على أصول المتكلمين التي قرروها حيث قالوا : "مالا يخلو

---

(١) راجع : ص ٥٦١، ٥٦٢ من هذه الرسالة .

(٢) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٩ ، ص ٣٨٢ ، ٣٨٣ .

عن الحوادث فهو حادث ". .

وقد رام ابن رشد حل هذا الشك مبينا أن علم الله بالحوادث المتجددة مغاير لعلم الإنسان بها تماما ، وحجته في ذلك هي : أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلم الإنسان بخلاف علم الله ـ تعالى ـ فهو مخالف لذلك تماما ؛ لأن علم الله علة وسبب للموجود وأما علم الإنسان فهو معلول ، ومسبب عن وجود الموجود ، فالفرق بين العلمين شاسع جدا ، حيث أن علم الله سبب وعلة للمعلومات الحادثة ، وأما علم الإنسان فهو معلول ومسبب عن المعلومات .

وبناء على هذا الفارق فإنه إذا وجد الحادث بعد أن لم يكن موجودا ، فإن علم الله لا يتغيّر بحدوثه ؛ لأن علم الله سبب في وجوده وحدوثه ، ولو حدث في العلم القديم علم زائد عند وجود الحادث بعد أن لم يوجد ـ كما هو الحال في العلم الإنساني ـ لكان العلم القديم معلولا للموجود لا علة له .

ويرى ابن رشد أنه إذا عرف ذلك ثبت أنه لا يحدث في العلم القديم تغيّر عند وجود الحادث بعد أن لم يكن موجودا ، كما هو الحال في العلم المحدث ، فإن العلم المحدث يتغيّر بوجود الموجود بعد أن لم يكن .

وعلى الرغم من أن ابن رشد يقول إن الله يعلم الحوادث المتجددة بعلم قديم ، وينفي أن يكون علم الله يتغيّر بتغيّر الحوادث المتجددة من العدم إلى الوجود وهكذا ... ، إلا أنه يقرر أنه لا يلزمه مع هذا القول أن يكون الباري يجهل الحادث في حين حدوثه على ما هو عليه ، وأحواله المتغيّرة من العدم إلى الوجود ؛ وذلك لأن الله يعلم الحوادث بعلم قديم ، وليس بعلم حادث . أو ـ بعبارة أدق ـ لأن الله يعلم الحوادث بعلم قديم غير مجانس لعلمنا الإنساني المحدث الذي يتغيّر بتغيّر المعلوم ويحدث عند حدوثه .

وقد نقد الإمام ابن تيمية ابن رشد في كل فقرة من فقرات هذا الجواب ، مبيّنا أن الجواب الذي أتى به ابن رشد ليس جوابا صحيحا من جميع الوجوه ، وإن جعل ابن رشد علم الله سبب في وجود الموجودات ليس صحيحا على إطلاقه لأن جعل العلم بنظام المخلوقات وترتيبها سببا في وجودها

وأن مافي هذا الكون من إبداع وإتقان هو السبب في وجوده — كلام غير سديد ؛ لأن هذا القول لايجعل للقدرة والإرادة أثر في خلق العالم ، وإيجاد الموجودات ، على الرغم من أن تأثير القدرة والإرادة في خلق العالم أظهر من تأثير العلم .

ويرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن القول بأن العلم سبب في وجود المخلوقات — الذي قال به ابن رشد هنا — هو قول تقوله طائفة من الفلاسفة وقد عارضهم في ذلك المتكلمون ، حيث زعم المتكلمون ان العلم يطابق المعلوم على ماهو به ، ولايؤثر فيه مطلقا .

ولكن الإمام ابن تيمية يحقق في هذه المسألة — أعني هل علم الله — سبحانه سبب في وجود الموجودات مبينا أن علم الله وعلم المخلوق ينقسم إلى مايكون سببا في وجود المعلوم " ، ومؤثرا فيه ، وإلى مالايكون كذلك . ويحرر الإمام ابن تيمية المسألة تحريرا دقيقا بحيث لايجوز معه — اطلاق القول بأن علم الله سبب في وجود الموجودات مطلقا — كما يقول ابن رشد — ،

ويرى الإمام ابن تيمية أن علم الإنسان — كذلك — منه ماقد يكون سببا في وجود المعلوم الحادث ، ومنه مالايكون كذلك وابن رشد نفى ذلك مطلقا فليس اطلاق النفي هنا صحيحا ؛ لأن علم العبد بما يريد أن يفعله هو شرط في المعلوم ومؤثر فيه ، فهو سبب للمعلوم ؛ لأن علمه بمايريد أن يفعله هو شرط في حصوله ، والمعلوم تابع لعلم العبد هنا ، فتبيّن أن نفي ابن رشد لكون العلم سببا في وجود المعلوم بالنسبة للعلم الإنساني وجعل ذلك نفيا مطلقا ليس بصحيح ؛ بل يجب أن يفرق في ذلك بين العلم النظري ، والعلم العملي ، بمعنى أن العلم النظري لايؤثر في وجود المعلوم ، وأما العلم العملي فالعلم به شرط في وجود المعلوم .

وقد كشف الإمام ابن تيمية غموض هذه المعاني بقوله :

" ...... لقائل أن يقول : ليس فيما ذكره جواب ، وذلك أن تفريقه

بين العلم القديم والعلم المحدث : بأن ذلك سبب للموجود ،وهذا سبب عنه ـ هو قول : تقوله طائفة من الفلاسفة ، وقد عارضهم طائفة من المتكلمين فزعموا أن ليس في العلم ماهو سبب لوجود الموجود، بل العلم يطابق المعلوم على ما هو عليه ، فلا يكسبه صفة ، ولا يكتسب عنه صفة .

وأولئك (أي الفلاسفة) يقولون: علمه فعل ،وهؤلاء (: أي المتكلمين) يمنعون ذلك.

والتحقيق أن كلا من العلمين : علم الخالق وعلم المخلوق ، ينقسم إلى مايكون له تأثير في وجود معلومه وإلى مالايكون كذلك .

ـ فمالايكون كذلك علم الله بنفسه ـ سبحانه ـ فإن هذا العلم ليس سببا لهذا الموجود فلا يجوز اطلاق القول بأن ذلك العلم سبب للوجود مطلقا.

وكذلك علمنا بمخلوقات الله التي لا أثر لنا فيها كالسموات .

ـ وأما الثاني : فعلم الله بمخلوقاته ،فإن خلق المخلوقات مشروط بالعلم بها ،كما قال : (ألايعلم من خلق) (١) ،فالعلم بها شرط في وجودها ،لكن ليس هو وحده العلة في وجودها ،بل لابد من القدرة والمشيئة.

ومن هنا ضل هؤلاء المتفلسفة ،فجعلوا مجرد العلم بنظام المخلوقات موجبا لوجودها ، ولم يجعلوا للقدرة والمشيئة أثرا،مع أن تأثير القدرة والمشيئة في ذلك أظهر من تأثير العلم ، مع أنهم متناقضون في ذلك ،فإنهم يثبتون العناية والمشيئة تارة وينفونها تارة .

وعلم العبد بما يريد فعله من أفعاله ، وهو ـ أيضا ـ شرط في وجود المعلوم ،فهذا العلم بهذا المحدث شرط في حصوله ،والمعلوم تابع للعلم المحدث هنا ، فليس وجود كل معلوم لنا هو علة وسبب العلمنا مطلقا ،بل

---

(١) سورة الملك ، آية ١٤.

يفرق في ذلك بين العلم النظري والعلم العملي .
فبطل هذا الفرق "(١).

وإذا كان ابن رشد قد نقد المتكلمين في قولهم : " علم الله بأن الشيء سيوجد هو بعينه العلم بأنه قد وجد ، وأن العلم بهما واحد " ، وقد ذهب ابن رشد إلى أن هذا القول غير صحيح ؛ لأنه يلزم عن هذا أن يكون العلم بالمحدث في وقت عدمه وفي وقت وجوده علما واحدا ، وهذا أمر معلوم الفساد بالضرورة ؛ لأن العلم بالشيء يجب أن يكون تابعا له ، ولما كان الموجود تارة يوجد بالقوة وتارة يوجد بالفعل ، وجب أن يكون العلم بالوجودين مختلفا (٢) ، أقول إذا كان الأمر كذلك ، فإن شيخ الإسلام ابن تيمية قد تعقبه مبينا أن ابن رشد — فيما أتى به من جواب من ذلك الشك — قد وقع في اضطراب وتناقض أدهى وأمر مما وقع فيه المتكلمين ؛ لأن المتكلمين قالوا : علم الله بأن الشيء سيوجد هو بعينه العلم بأنه قد وجد فالعلم بهما واحد وعلم الله لا يتصور بالنسبة له ماض ومستقبل وحاضر ، وأرادوا — بهذا القول — جعل أحد العلمين هو الآخر ، فلا يتغير علم الله القديم بحدوث الحادث ووجوده بعد أن كان معدوما ، فكانوا أقرب إلى الصواب من ابن رشد الذي — بسبب قوله : إن علم الله سبب في وجود الأشياء — جعل علم الله بما يريده من وجود الحوادث هو العلم بأن سيكون المراد ، وهو — أيضا — العلم بأنه قد كان بالفعل ، فقوله إذن أشد تناقضا من قول المتكلمين — إن كان في قولهم تناقض — .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، جـ ٩ ، ص ٣٩٠ ، ٣٩١

(٢) راجع : مناهج الأدلة ، لابن رشد ، ص ١٦٠—١٦١ ، ضميمة في مسألة علم الله القديم ، لابن رشد ، ص ٥٩ ، ٦٠ .

ولهذا يرى الإمام ابن تيمية أن جواب المتكلمين ، أقل إشكالا وأقرب إلى الصواب من جواب ابن رشد الذي أتى به لحل هذا الشك ، وقد صرح الإمام ابن تيمية - رحمه الله - بهذا المعنى حيث قال :

" لاريب أن الفاعل إذا أراد أن يفعل أمرا ، فعلم مايريد أن يفعل ، لم يكن هذا هو العلم بأن سيكون فإنه ليس كل من تصور مايريد أن يفعل يعلم أن سيكون مايريده ، بل الواحد منا يتصور أشياء يريدها ولايعلم أنها تكون بل لاتكون ، ثم إذا علم العالم أن الشيء سيكون ثم كان علم أنه قد كان .

فهنا في حقنا ثلاثة علوم ، وهو إنما ذكر في حق الله العلم المشروط في الفعل ، وهو الذي لايكون المريد مريدا حتى يحصل ذلك العلم ، فإن الإرادة مشروطة بتصور المراد .

أما العلم بأن سيكون المراد فهذا لايثبت بمجرد ماذكره ، فإن هذا علم خبري ، وذاك علم طلبي . ثم إذا ثبت هذا العلم جاء الشك ، وهو أنه هل يكون هذا العلم هو نفس العلم بوقوعه إذا وقع أم لا ؟

والمتكلمون تكلموا في هذين العلمين ، وأرادوا جعل أحدهما هو الآخر فكانوا أقرب إلى الصواب ممن جعل العلم بما يريده هو العلم بأن سيكون المراد وذلك هو العلم بأن قد كان .

فتبين أن طريقة المتكلمين أقل إشكالا وأقرب إلى الصواب "(1) .

كما نقد الإمام ابن تيمية الفيلسوف ابن رشد في قوله : " لو كان - إذا وجد الموجود بعد أن لم يوجد ، حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك في العلم المحدث ، للزم أن يكون العلم القديم معلولا للموجود لاعلة له "(2)

---

(1) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٩ ، ص ٣٩١ ، ٣٩٢ .

(2) ضميمة في مسألة علم الله ، لابن رشد ، ص ٦١ .

فنجد أن شيخ الإسلام ابن تيمية يرى أن هذا اللازم الذي ادعاه ابن رشد ليس بلازم ؛ لأن علم الله صفة لاتنفك عن ذاته ولايجوز أن يكون علمه مستفادا من شيء من الموجودات ، فإن علمه من لوازم ذاته ، كما يقول ابن رشد فلوسلمنا أنه علة في وجود المخلوقات — فالباري إذا كان عالما بما يريد أن يفعل ، وفعل الحادث المعيّن ، فإنه حينئذ علم أنه سيكون منذ الأزل ، ثم علم أنه قد كان ، فلا يخرج العلم القديم — بذلك كله — عن أن يكون شرطا في وجود المعلوم ، فعلم الله لازم لذاته ، وهو الذي أثر في وجود هذا الحادث المعيّن ، فإذا قيل : إن ذاته أوجبت هذا العلم بشرط فعله مافعل لم يلزم من ذلك أن يكون علم الله — سبحانه — معلولا ، ومسببا عن الحوادث ؛ لأن الذي أوجب له ذلك العلم هو ذاته فلم يفتقر في علمه بالحوادث المعيّنة إلى غيره ، ولايكون بذلك علم الله معلولا للحوادث ، أو مسببا عنها كما ادعى ذلك ابن رشد وقد وضح الإمام ابن تيمية هذا المعنى بقوله :

" العالم بما يريد أن يفعل إذا (فعل) [1] فعله علم أنه سيكون ثم علم أنه قد كان لم يخرج بذلك عن أن يكون العلم القديم شرطا في وجود المعلوم وهو من تمام علة وجوده وإذا كانت نفسه مستلزمة لعلمه بالموجود بشرط فعله لها كما في سمعه وبصره ، لم يكن شيء من أحواله معلولا لغيره .

فقوله : "يلزم أن يكون العلم القديم معلولا للوجود لاعلة له — ليس بلازم " [2]

وأما ماذكره من نفي التغيّر ، فهو قد طعن في دليل المتكلمين [3] على نفيه

---

(١) في أصل النص : إذا فعله بالفتح وزدت مابين القوسين لتوضيح المعنى .

(٢) انظر : ضميمة في العلم ، لابن رشد ، ص ٦١ .

(٣) لقد ذهب المتكلمون إلى أن الله عالم بما كان ، وماسيكون ، وماهو كائن وأنه — سبحانه — يعلم الحوادث المتجددة بعلم قديم ، وأنه علم ماسيكون وماهو كائن ومايكون بعلم أزلي ، وأنه إذا وجد الحادث بعد أن لم يوجد علمه بنفس العلم الأول ، فلايحصل في علمه — سبحانه — تغيّر بتغيّر أحوال الحادث من العدم إلى الوجود ، وقالوا : العلم بأن الشيء سيوجد هو العلم بأنه وجد ؟ فهو يعلمها بعلم واحد لايتغيّر .

واعترض عليهم بأن هذا القول يلزم منه محذوران : (=)

ولم يذكر هو دليلا على نفيه ، فبقي نفيه له بلا حجة أصلا إلا قوله : يلزم أن يكون العلم القديم معلولا للوجود لا علة له ، وليس هذا بصحيح ،فإنه بتقدير تجدد علم ثان ،لا يخرج العلم الذي به كان الفاعل فاعلا عن أن يكون علة .

وأيضا فعلم الله لازم لذاته ، وهو الذي فعل الموجودات، فإذا قيل: إن ذاته أوجبت له هذا العلم ـ بشرط فعله ما فعل ،لم يكن ذلك موجبا لافتقاره في العلم إلى غيره "(1) .

(=) ـ أما التغيّر في علم الله ،بتغيّر المعلوم من العدم إلى الوجود ،وهو محال لأن " ما لا يخلو عن الحوادث عند المتكلمين ـ حادث ".

ـ وأما أن يكون الباري يجهل الحوادث التي استجدت فلا يعلم الحال التي صار الحادث إليها ؛ لأن العلم بأن الشيء سيقع غير العلم بأنه وقع .

وقد أجاب المتكلمون عن هذا الشك ، بأن علم الله لا يتغيّر بتغيّر الحوادث وإنما التغيّر في إضافات العلم وتعلقاته فالتغيّر في الاضافة دون العلم.

ولهذا نجد أن من قال إن العلم إضافة محضة بين العالم والمعلوم ـ كالمعتزلة ـ فإنه يجيب بتغير العلم ،يقول : لا يلزم من هذا التغيّر التغير في صفة موجودة ؛إذ الإضافة مفهوم اعتباري ليس له وجود في الخارج.

وأما عند الأشاعرة القائلين بأن العلم صفة حقيقية ذات إضافة إلى المعلوم فالتغيّر لا يكون في نفس الصفة التي هي العلم؛ بل في إضافات العلم وتعلقاته وهو جائز؛ إذ كان تغيّر الإضافة لا يقتضي تغيّرا في نفس العلم .

وذهب أبو الحسين البصري إلى أنه ـ سبحانه ـ عالم بالحوادث المتجددة والجزئيات المتغيّرة وأن علمه بها يستلزم التغيّر في علمه ،فهو ـ سبحانه ـ يعلم الحوادث بعلم متجدد بتجدد الحوادث ،فهو يعلمها عند حدوثها بعلم حادث، وأن علمه بها يستلزم التغيّر في علمه ،وأنه لا ضرر في هذا التغيّر؛ اذ كانت ذاته تقتضي أن يكون عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فذاته هي التي اقتضت أن يكون عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيعلمها عند حدوثها وهو سبحانه لم يستفد علمه من غيره ،ولم يفتقر في علمه إلى شيء من مخلوقاته؛ بل هو غني بذاته عمن سواه .

(1) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ،ج ٩ ، ص٣٩٢ ، ٣٩٣.

وكذلك نجد ان ابن رشد ينقد المتكلمين في قولهم: بقاس الغائب على الشاهد ويرى أن الشك الذي عرض للمتكلمين في مسألة علم الله أتى بسبب هذا القياس ومن عدم التفرقة بين علم الله وعلم البشر ، فلما توهموا أن علم الله القديم إذا تعلق بالحوادث المتجددة والموجودات المتغيّرة ، يلزمه مايلزم علم المخلوق من التغيّر أو الجهل بالحادث قبل وجوده حتى يحدث ، ثم يحصل لنا علم بوجوده وغيرها من اللوازم التي تلزم العلم الإنساني إذا تعلق بهذه الحوادث — ورد عليهم ذلك الشك .

ولكن على الرغم من نقد ابن رشد للمتكلمين في الأخذ بقياس الغائب على الشاهد إلا أننا نجد ابن رشد — نفسه — لايتخلص من هذا القياس — بل يستخدمه ويستدل به في مسالة علم الله وفي غيرها من المسائل .

والدليل على هذا أن ابن رشد عندما أراد أن يستدل على إثبات علم الله لجأ إلى مقدمة كلية تتناول الغائب والشاهد فجعل الترتيب والنظام الذي في أجزاء المصنوع دليلا على أنه حدث عن صانع عالم وكذلك مافي هذا الكون من إبداع واتقان وعناية يدل على أن الله عالم(١) .

وكذلك استخدم قياس الغائب على الشاهد ، عندما أراد أن يستدل على إثبات الحياة لله ، فقال : " وأما صفة الحياة فظاهر وجودها من صفة العلم ، وذلك أنه يظهر في الشاهد أن من شرط العلم الحياة ، والشرط عند المتكلمين يجب أن ينتقل فيه الحكم من الشاهد إلى الغائب وماقالوه في ذلك صواب "(٢) .

---

(١) راجع : مناهج الادلة ، لابن رشد ، ص ١٦٠ .
(٢) المصدر نفسه .

وهكذا نجد أن ابن رشد — في النص — يقول بقياس الغائب على الشاهد ويوافق المتكلمين على الاستدلال به ، ويرى أنهم على صواب ، فهو لم يتخلص تماما من القول بقياس الغائب على الشاهد ، ولم يستطع الاستغناء عنه في بحثه لبعض المسائل الاعتقادية ولهذا فإن ابن رشد عندما ادعى أن الشك الذي عرض للمتكلمين سببه هو : قياس الغائب على الشاهد ، وتشبيه علم الله بعلم المخلوق ، وقياس أحد العلمين على الآخر ، تعقبه الإمام ابن تيمية ونقده في ذلك بقوله : — " جميع ماتذكره أنت ، وأصحابك ، والمتكلمون في هذا الباب لابد فيه من مقدمة كلية تتناول الغائب والشاهد ولولا مايوجد في الشاهد من ذلك ، لما تُصُوِّر من الغائب شيء أصلا ، فضلا عن معرفة حكمه ، فإن أبطلت هذا بطل جميع كلامكم "(١) .

ومما تجدر الإشارة إليه أن الامام ابن تيمية لايرتضي في العلم بالله وصفاته الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد ؛ لأن الله — سبحانه — لايشبه أحدا من خلقه لا في ذاته ولا في صفاته ، ولايشبهه — سبحانه — أحد من خلقه (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)(٢) .

وهو — رحمه الله — ينعي على المتكلمين استخدامهم لهذا النوع من القياس — فيما يتعلق بالله وصفاته — وذلك لأن " الله — سبحانه — لاتضرب له الأمثال التي فيها مماثلة لخلقه ، فإن الله لامثيل له ، بل له "المثل الأعلى" فلايجوز أن يشرك هو والمخلوقات في قياس تمثيل ولا في قياس شمول تستوي أفراده ؟ ولكن يستعمل في حقه المثل الأعلى وهو أن كل ما اتصف به المخلوق من كمال فالخالق أولى به ، وكل ماينزه عنه المخلوق من نقص فالخالق أولى بالتنزيه عنه ....."(٣) .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٩ ، ص ٣٩٣.

(٢) سورة الشورى ، آية ١١

(٣) الرسالة التدمرية ، لابن تيمية بتحقيق زهير الشاويش (الطبعة الرابعة — المكتب الاسلامي) ص ٣٤.

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية إن بعض أصحاب الإمام أحمد اختلفوا في مسألة قياس الغائب على الشاهد فأنكره بعضهم وقال لا يسمى الله غائبا ، واستدلوا على ذلك ببعض الآيات كقوله تعالى : (ولقد خلقنا فوقكم سبع طرائق وماكنا عن الخلق غافلين) [1] وقوله تعالى : (فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين ، فلنقصن عليهم بعلم وماكنا غائبين) [2].

- وقالت طائفة من المتكلمين من أتباع الإمام احمد وغيرهم - كالقاضي أبويعلى ،وابن عقيل ،وابن الزاغوني ،بقياس الغائب على الشاهد ويريدون بالغائب الله ،واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: (الذين يؤمنون بالغيب) [3] قال طائفة من السلف : الغيب هو الله ، أو من الإيمان بالغيب الإيمان بالله، ففي موضع نفى عن نفسه ان يكون غائبا وفي موضع جعل نفسه غيبا .

وفصل الخطاب بين الطائفتين أن "اسم الغيب والغائب " من الأمور الإضافية ، يراد به ماغاب عنا فلم ندركه ،ويراد به ماغاب عنا فلم يدركنا والله - سبحانه - شهيد على العباد ،رقيب عليهم مهيمن عليهم لايعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء فليس هو غائبا ،

وإنما لما لم يره العباد في الدنيا كان غيبا ولهذا يدخل في الغيب الذي يؤمن به وليس هو بغائب فإن:" الغائب " اسم فاعل من قولك : غاب يغيب فهو غائب والله شاهد غير غائب .

وأما "الغيب" : فهو مصدر غاب يغيب غيبا ، فالمعنى فكونه غيبا هو انتفاء شهودنا له - سبحانه - في هذه الدنيا فبهذا المعنى تكون هذه التسمية موافقة للمعنى الذي دل عليه النص ،فلو قالوا: قياس الغيب على الشهادة لكانت العبارة موافقة للنص ، وأما قولهم : " الغائب " ففيه مخالفة فيظاهر اللفظ لما ورد من أن الله شهيد على العباد ، رقيب عليهم يعلم خائنة الأعين وماتخفي

---

(١) سورة المؤمنين ، اية ١٧.
(٢) سورة الاعراف ، آية ٦ ،٧ .
(٣) سورة البقرة ، آية ٣.

الصدور ، ولكن ان آرادوا بقولهم الغائب الذي لم نشهده في هذه الدنيا ففيه موافقة ، ولهذا حصل في اطلاقهذا اللفظ تنازع (١) .

والذي أراه راجحا أنه لايجوز استعمال قياسالغائب على الشاهد فيما يتعلق بذات الله ـ سبحانه ـ وصفاته ، لأنه قياس مبتدع يقوم على عدم التفرقة الحقيقية بين الخالق والمخلوق، ولايدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوى أفرادها ، ولايستعمل في حقه ـ سبحانه ـ قياسالتمثيل فإن الله ـ تعالى ـ لامثيل له . وكذلك اطلاق لفظ "الغائب" على الله يوهم معنى فاسدالايليق بالله سبحانه ، ولهذا فإن قول المتكلمين ومن وافقهم علىالقول بقياس الغائب علىالشاهد قول فاسد مخالف لما جاءبه الشرع ، وقد وقع ابن رشد ـ في بعضالمواضع ـ فيالخطأ الذي حذر المتكلمين منه وهو " قياس الغائب على الشاهد ".

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الاسلامابن تيمية ،"بتصرف" ، ج ١٤، ص ٥١-٥٣.

علم الله بالجزئيات عند ابن رشد :

عرفنا - فيما سبق - أن ابن رشد قد ناقش المتكلمين في قولهم : بأن علم الله قديم ومع ذلك هو متعلق بالحوادث المتجددة ، والجزئيات المتغيرة والممكنات المستقبلة ... وأنه يعلم الحادث في وقت وجوده ، وفي وقت عدمه بعلم واحد لايتغير .

وقد ذكر ابن رشد أن قول المتكلمين - هذا - يلزم منه التغير في علم الله بتغير المعلوم ، أو يلزم منه جهل الباري بوجود الحادث بعد أن كان معدوما - وهو محال ؛ لأنه " يعسر أن يتصور أن العلم بالشيء قبل أن يوجد والعلم به بعد أن وجد علم واحد بعينه "(١) كما يقوله المتكلمون .

وكذلك الجواب الذي أتى به الغزالي عن هذا الشك لايرضي ابن رشد فقد ذهب إلى أن التغيّر إنما هو في إضافات العلم وتعلقاته ،فالتغيّر في الإضافة وليس في صفة العلم ، مثال ذلك أن الشخص الذي يقف بجوارك يتغير من يمينك إلى شمالك وأنت ثابت فمكانك لاتتغير .

وهذا الجواب الذي أجاب به الغزالي هو في نظر ابن رشد جواب سفسطائي مموه ، ولهذا يقول : " ... وأما جوابه عن ذلك بأنه ممكن أن يكون ههنا علم نسبة المعلومات إليه نسبة المضافات التي ليست الإضافة في جوهرها مثل: اليمين والشمال في ذي اليمين والشمال ،فشيء لايعقل من طبيعة العلم الإنساني ، فهذه المعاندة سفسطائية "(٢) . وقد تقدم لنا رأي ابن تيمية فيما أتى به ابن رشد .

وبعد أن فرغ ابن رشد من مناقشة المتكلمين ، انتقل إلى بيان مذهب الفلاسفة في علم الله بالجزئيات ، مبينا أن القول بأن الفلاسفة ينكرون علم الله بالجزئيات ليس بصحيح؛ بل إن الفلاسفة يثبتون علم الله بالجزئيات ، وبالتالي فليس الغزالي مصيبا في نسبة القول بانكار

---

(١) ضميمة في مسألة علم الله القديم ، لابن رشد ، ص٦٠ .

(٢) تهافت التهافت ، لابن رشد ،ج ٢ ، ص٧٠١ ،تحقيق د. سليمان دنيا .
والسفسطة قياس مركب من الوهميات والغرض منه تغليط الخصم واسكاته . (التعريفات ،للجرجاني ، ص١١٨).

علم الله بالجزئيات إلى الفلاسفة ؛ لأنه قد اعتمد في حكاية هذا القول على كلام ابن سينا ، وليس ابن سينا حجة في ذلك ، لأنه غير محيط بمذهبهم [١]، ولا لازم لأصولهم ، وقد يفهم ابن سينا فلسفة أرسطو فهما خطأ [٢]، ويظن أنه مراد أرسطو أو ينسب إليه قولا لم يقل به أصلا.

ومن هنا يرى ابن رشد أن جلّ ما اعترض به الغزالي على الفلاسفة هو في الحقيقة اعتراض على ابن سينا والفارابي؛ لأنه اعتمد عليهما في تصوير مذهب أرسطو [٣].

---

(١) انظر: تهافت التهافت ، لابن رشد ، جـ٢ ، ص ٦٧٥ ، تحقيق د. سليمان دنيا .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٨٠ .

(٣) يؤيد هذا قول ابن رشد: " ... أما هذه الأقاويل التي هي أقاويل ابن سينا ومن قال بمثل قوله ، فهي أقاويل غير صحيحة ، وليست جارية على أصول الفلاسفة ..."
(تهافت التهافت ، جـ١ ، ص ٤١١ ، تحقيق د. سليمان دنيا).

وكذلك نجد ابن رشد يتهم الغزالي بقصور الفهم وقلة الدراية بمذهب القدماء من الفلاسفة ، ويعذره فيما وقع فيه من الخطأ ؛ لأنه اعتمد على كتب ابن سينا في حكاية أقوال الفلاسفة ؛ ولهذا فإن ابن رشد يظهر الغزالي في هذه الصورة : " لم يبلغ الرجل المرتبة من العلم المحيط بهذه المسألة ... ... ، وسبب ذلك أنه لم ينظر الرجل إلا في كتب ابن سينا فلحقه القصور في الحكمة من هذه الجهة ... " تهافت التهافت لابن رشد ، جـ١ ، ص ٤١٣ ، تحقيق د. سليمان دنيا.

وقد أكد ابن رشد هذا المعنى في موضع آخر بقوله :
" وأما الأقاويل البرهانية : ففي كتب القدماء الذين كتبوا في هذه الحكمة ، وبخاصة في كتب الحكيم الأول ، لا ما أثبته في ذلك ابن سينا وغيره ممن ينسب إلى الإسلام أن ألفي له شيء في ذلك ، فإن ما أثبتوا في هذا العلم هو من جنس الأقاويل الظنية ، لأنها من مقدمات عامة ، لا خاصة ، أي خارجة من طبيعة المفحوص عنه ".
تهافت التهافت ، لابن رشد ، جـ٢ ، ص ٥٠٩ ، تحقيق د. سليمان دنيا.

ويقرر ابن رشد أن سبب هذه المشاغبة التي حصلت بين المتكلمين، والغزالي، والفلاسفة ـ حول مسألة علم الله ـ سببها واحد، وهو تشبيه علم الخالق ـ سبحانه ـ بعلم المخلوق، وقياس أحد العلمين على الآخر.

والحق أن من أنكر علم الله بالجزئيات، وزعم أنه إنما يعلم الحوادث والأشياء علما كليّا قد توهم التشبيه بين علم الله، وعلم الإنسان، ولم ينزه علم الله ـ سبحانه ـ بهذه الحوادث عن مماثلة علم البشر بها، ولو فرق تفرقة حقيقيّة بين علم الله بالحوادث المتجددة والجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى الكائن، وماكان، ومايكون، ومابين علم البشر بها، لما توهم أن العلم بهذه الحوادث يلزم منه التغيّر في علم الله كما يلزم ذلك علم البشر ـ إذا هم علموا هذه الحوادث.

ولما توهم المماثلة بين العلمين لجأ إلى القول بأن الله لايعلم الأشياء الحادثة إلا علما كليا فرارا من لزوم التغيّر في علمه.

ولاشك في أن الذي دفع ابن سينا إلى القول بأن الله يعلم الجزئيات علما كليا ـ هذا القول الذي يفضي بدوره عند التحقيق إلى أن الله لايعلم الجزئيات، بل يعلم الكليات فقط ـ هو الحذر من التغيّر في علم الله بتغيّر المعلوم من العدم إلى الوجود ثم إلى العدم بعد الوجود، لأن القائلين بذلك قد زعموا أن التغيّر في العلم يلزم منه التغيّر في العالم وذلك لأن الحادث إذا وجد بعد أن كان معدوما ثم عدم بعد وجوده فقد تعاقبت عليه أحوال ثلاثة:

ـ حال: الحادث فيها معدوم، ولكنه سيوجد.

ـ وحال: الحادث فيها موجود بالفعل.

ـ وحال: الحادث فيها قد عدم، ولكنه قد كان موجودا قبل ذلك.

وهذه الأحوال الثلاثة، توجب علوما ثلاثة، وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة وتعاقبها على الحادث يوجب تغيّر الذات، بتغيّر الحادث إلى تلك الأحوال الثلاثة، فلو علم أن الحادث معدوم بعد وجوده، لكان ذلك جهلا، ولو علم بعد عدم الحادث أن الحادث لازال موجودا، لكان ذلك جهلا، فالعلم بواحد من هذه العلوم الثلاثة لايقوم مقام البعض، بل لكل حالة علم يختلف عن الحالة

التي قبلها .

وقد ذكر الإمام الغزالي السبب الذي من أجله نفى ابن سينا ومن وافقه علم الله بالجزئيات فبيّن أنه بسبب اختلاف تلك العلوم الثلاثة ، " زعموا أن الله - تعالى - لاتختلف حاله في هذه الأحوال الثلاثة ، فإنه يؤدي إلى التغيّر ، ومالم تختلف حاله ، لم يتصور أن يعلم هذه الأمور الثلاثة فإن العلم يتبع المعلوم فإذا تغيّر المعلوم تغيّر العلم ، وإذا تغيّر العلم ، فقد تغيّر العالم لامحاله ، والتغيّر على الله تعالى محال "(١) .

ومن هنا نسب الغزالي - دون تردد أوشك - إلى الفلاسفة قولهم : بأن الله " ... لايعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى الكائن وماكان ، وما يكون .

وقد اتفقوا على ذلك ، فإن من ذهب منهم إلى أنه لايعلم إلا نفسه فلايخفى هذا من مذهبه ، ومن ذهب إلى أنه يعلم غيره - وهو الذي اختاره " ابن سينا " - فقد زعم أنه يعلم الأشياء علما كليا ، لايدخل تحت الزمان ولايختلف بالماضي ، والمستقبل ، والآن ، ومع ذلك ، زعم أنه لايعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ، إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلّي "(٢) .

وهذا الذي نسبه الغزالي إلى الفلاسفة حق لايحتمل أدنى شك وقد فهمه الغزالي من عباراتهم وهو حقيقة مذهبهم ، فقد ذهب ابن سينا إلى تقسيم علم الله بالجزئيات إلى كلّي وجزئي ، فأثبت أن الله يعلمها على وجه كلّي ، ونفى أن يعلم الله الجزئيات على وجه جزئي ، فالله - سبحانه - يعلم الجزئيات المتغيّرة ، ولكن علمه بها لا يدخل تحت الزمان ، ولايختلف بالماضي

---

(١) تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، ص٢٠٧ .

(٢) تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، ص٢٠٦ ، تحقيق د. سليمان دنيا .

والمستقبل والحاضر ، لانه يعلمها بأسبابها ،فهو يعلم الكسوف الجزئي لعلمه بأسبابه ، فإذا توفرت أسباب الكسوف علم وقوعه علما كُليّا لايدخل تحت الزمان بمعنى أنه لايعلم أن الكسوف سيقع في وقت معيّن من يوم معيّن في شهر معيّن في سنة معيّنة ؛ ولكنه يعلم أن كسوفا ما ،سيقع ،إذا توفرت أسبابه ، وعلى هذا فإن ابن سينا يرى أنه قد يقع الكسوف بعد ساعة (1) من الآن، ولايكون عند الله علم أنه وقع أو لم يقع ، لأنه لايعلم الكسوف بزمانه ومكانه ، وإنما يعلم بأن كسوفا ما سيقع ، لعلمه بأسبابه الكلية (٢) أو بعبارة أخرى لأنه لايعلم الجزئيات المتغيّرة ، فهذا علم كلي ، يعلمه لعلمه باسبابه الكلية التى يقع الكسوف عنها وذاك طور آخر من العلم الجزئي يحدث مع حدوث المعلوم، ويزول مع زواله ،فهو متغيّر ، فلا يعلمه .

وأما العلم الآخر - الذي يعلم به الكسوف،يعلمه بأسبابه الكلية التي يحدث عنها - فهو علم ثابت لايتغير الدهر كله .

ويمكن شرح رأي ابن سينا في علم الله بعبارة مبسطة ، ومثال آخر وذلك بأن يقال : إن ابن سينا يرى أن الله - سبحانه - عالم بذاته ،وعلمه بذاته يقتضي أن يعلم أنه علة للموجودات كلها ، وإذا علم ذاته ، وعلم أنه علة الموجودات صار عالما بالقوانين والأسباب التي تحكم العالم، وإذا كان يعلم السبب وارتباطه بالمسبب فإذا ماعلم السبب وعلم وقوعه ،فإنه ينتج عن ذلك علمه بالمسبب ويتضح ذلك بمثال :

---

(١) لقد صرح ابن سينا بذلك فعلا عندما قال: " ... ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الأول إحاطة بأنه وقع ،أو لم يقع. وإن كان معقولا له على النحو الأول؛ لأن هذا إدراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله .... "الإشارات والتنبيهات،لابن سينا ج٣ ،٤ ، ص ٧١٨ ،٧١٩.

(٢) لقد ألزمهم الغزالي بهذا عند قوله : " ... بل يلزم أن يقال تحدى محمد - صلى الله عليه وسلم - بالنبوة وهو لم يعرف في تلك الحال أنه تحدى به ، وكذلك الحال مع كل نبي معيّن وأنه إنما يعلم أن من الناس من يتحدى بالنبوة وأن صفة أولئك كذا وكذا ، فأما النبي المعيّن بشخصه فلا يعرفه ،فإن ذلك يعرف بالحس والأحوال الصادرة منه لايعرفها ؛ لأنها أحوال تنقسم (=)

الله ـ سبحانه ـ يعلم ان الشمس سبب في خروج البخار من البحر ، وهذا البخار تسوقه الرياح إلى أعالي الجو فيتكثف هناك ثم ينزل بعد ذلك إلى الأرض علي هيئة مطر ينبت الزرع .

وبناء على ماسبق ـ فإنه ـ سبحانه ـ بمجرد أن يعلم بشروق الشمس ، يعلم عند ذلك بنزول المطر الذي ينبت الزرع .

وهذا المذهب يؤدي إلى أنه ـ سبحانه ـ يعلم أن كسوفا يحصل ومطرا ينزل ونحو ذلك من جزئيات العالم فهي منكشفة له انكشافا واحدا متناسبا ، لايتأثر بالزمان الماضي والحاضر والمستقبل ،فلايعلم أن الكسوف حصل ـ مثلا ـ يوم الإثنين صباحا ،وانجلى بعد ذلك بساعة فهذه الجزئيات المتغيّرة بتغيّر الزمان لايعلمها .

وكذلك الجزئيات المتغيّرة بتغيّر المكان لايعلمها ، فهو لايعلم أن ـ مطرا نزل أمس مثلا على الجنوب دون الشمال ، وإنما يعلم ذلك علما كليا فيعلم أن كسوفا يحصل ،ومطرا ينزل إلى الأرض ، وأما مايجب في معرفته الإضافة إلى المكان ،أو الزمان فلايعلمه ولايعلم أشخاص الناس كزيد ،وعمر ،وخالد ، وإنما يعلم الإنسان المطلق بعلم كلي وإذا كان لايعلم كل شخص بعينه فمن باب أولى أن لايعرف الأحوال التي طرأت على زيد[1] من الناس ،فإذا كان زيد كافرا ثم أسلم وبعد إسلامه عصى الله وبعد ذلك تاب ،فإن الله لايعلم هذه الأحوال المتغيرة . وقد زعموا أنه لايعلم تلك الجزئيات المتغيّرة ؟ لأن ذلك يوجب التغيّر في علمه والتغيّر في علمه يوجب التغيّر في ذاته وهو محال على الله تعالى.

(=) بانقسام الزمان في شخص معيّن ، ويوجب إدراكها على اختلافها تغيّرا..."
تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، ص ٢١١-٢١٢.

(١) لقد ألزمهم الغزالي بذلك فعلا عندما قال: " ... وهذه قاعدة اعتقدوها (=)

ولكي ينجو ابن سينا [1] -على حد زعمه- من هذا الإشكال وهو: لزوم التغيّر في علم الله بتغيّر المعلوم، المفضي إلى تغيّر العالم -كما يزعم ابن سينا- يلزم أن يقال إنه يعلم الجزئيات علما كليّا، كما تعلم الكليّات. وهذا العلم غير العلم الجزئي الزماني والمكاني الذي يحكم أن الحادث وجد الآن، أو قبله أو بعده، أو يحكم أن الحادث المعيّن وجد في المكان المعيّن في الوقت المعيّن، فإن هذا النوع من الجزئيات لا يعلمها على هذا الوجه، وإنما يعلمها على وجه كلي، ويبقى عالما بها أزلا وأبدا فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة؛ لأن هذا النوع من العلم الكلي بالجزئيات ثابت لا يتغيّر.

وأما الجزئيّات المتغيّرة والمتشكلة والأحوال المختلفة وما يتأثر في العلم به بالزمان والمكان فإنه لا يعلمها؛ لأن الفلاسفة قد زعموا أن التغيّر في أحوال المعلوم يوجب التغيّر في العلم والتغير في العلم يوجب التغير في العالم، تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا.

وقد وضح ابن سينا هذه الشبهة بقوله:

"لا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيّرات مع تغيّرها، من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا متشخصا بل على نحو آخر نبيّنه. فإنه لا يجوز أن يكون

(=) واستأصلوا بها الشرائع بالكلية؛ إذ مضمونها أن زيدا مثلا لو أطاع الله -تعالى- أو عصاه، لم يكن الله عز وجل عالما بما يتجدد من أحواله؛ لأنه لا يعرف زيد بعينه فإنه شخص وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن وإذا لم يعرف الشخص، لم يعرف أحواله وأفعاله؛ بل لا يعرف كفر زيد ولا إسلامه، وإنما يعرف كفر الإنسان وإسلامه مطلقا، كليّاً لا مخصوصا بالأشخاص ...".
تهافت الفلاسفة، للغزالي، ص ٢٠٨-٢١١.

(١) سيأتي نقد ابن تيمية لابن سينا ص ٦٧١-٦٧٦ من هذه الرسالة.

تارة يعقل[1] منها أنها : موجودة غير معدومة وتارة يعقل منها : أنها معدومة غير موجودة ، ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة ، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية ، فيكون واجب الوجود متغيّر الذات، ثم إن الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يشخص لم تعقل بما هي فاسدة ، وإن أدركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص لم تكن معقولة، بل محسوسة أو متخيلة . ونحن قد بيّنا في كتب أخرى: أن كل صورة محسوسة ، وكل صورة خيالية ، فإنما ندركها من حيث هي محسوسة ، ونتخيلها بآلة متجزئة . وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود، نقص له ، كذلك : إثبات كثير من التعقلات ؛ بل واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي ، ومع ذلك فلا يعزب عن علمه شيء شخصي ، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض "[2] .

وهكذا نجد أن ابن سينا يصرح بأن الله ـ سبحانه وتعالى ـ يعلم الجزئيات علما كليّا ، لعلمه بأسبابها وعللها ، وأن هذا العلم الكلي بعلل الجزئيات وأسبابها لا يتضمن العلم بهذه الجزئيات نفسها ولا يحيط بأحوالها المتغيّرة بتغيّر الزمان والمكان ، ولا يشمل العلم بكل جزئي جزئي على حدة ، فهذه المرتبة ـ من العلم المحيط والشامل بكل مخلوق على حدة ـ مرتبة لا يعلمها ، وإنما يعلم الله ـ عند ابن سينا ـ الجزئي علما كليا مطلقا . مثال ذلك أن الله يعلم حدوث الكسوف عند توفر أسبابه ، فيعلم بوجود كسوف ما ،

---

(١) يعقل بمعنى : يعلم وإذا وجد في تعبير الفلاسفة عقل ، يعقل ، عقلا فهو عاقل فهي تساوي في لغة المسلمين علم ، يعلم علما ، فهو عالم ، راجع: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية جـ٩ ص ٤٢٠ تحقيق د. محمد رشاد سالم .

(٢) النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية ، لابن سينا ، الطبعة الثانية ١٣٥٧ هـ ، مطبعة السعادة ، مصر ص ٢٤٦ ، ٢٤٧ .

دون أن يعلم زمان وجوده بالتحديد وكذلك مكان وجوده بالتحديد . وقد صرح ابن سينا بهذا المعنى عند قوله :

" .. الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات ، من حيث تجب بأسبابها، منسوبة إلى مبدأ ،نوعه في شخصه تتخصص به كالكسوف الجزئي ،فإنه قد يعقل وقوعه وبسبب توافر أسبابه الجزئية وإحاطة العقل بها ،وتعقلها كما تعقل الكليات .

وذلك غير الإدراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم أنه وقع الآن أو قبله، أو يقع بعده ؛ بل مثل أن يعقل أن كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر - وهو جزئي ما - وقت كذا - وهو جزئي ما - مقابله كذا .

ثم ربما وقع ذلك الكسوف ،ولم تكن عند العقل الأول إحاطة بأنه وقع أو لم يقع ،وإن كان معقولا على النحو الأول ، لأن هذا إدراك آخر جزئي، يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله .

وذلك الأول يكون ثابتا الدهر كله ،وإن كان علما بجزئي، وهو أن العاقل يعقل أن بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معيّن في وقت معين من زمان أول الحالين محدود ،عقله ذلك أمر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده " (١) .

ثم يمضي ابن سينا في ذكر أقسام تغيّر صفات الأشياء ،وأن التغير قد يكون في الصفة أو في إضافة الصفة وفي الصفة التي تلزمها تلك الإضافة فهذا النوع لا يجوز إثباته في حق الله ،ويجعل ابن سينا علمه بما كان ، وما سيكون

---

(١) الإشارات والتنبيهات ،لأبي على بن سينا ، (الفصل الثامن عشر من النمط السابع) ج ٣ ،٤ ص ٧١٧-٧٢٠ تحقيق د. سليمان دنيا ط. دار المعارف بمصر.

وماهو كائن من هذا القسم الذي يوجب على - حد زعمه - التغيّر في علمه سبحانه ولهذا نفى علمه بالجزئيات المتغيرة وأحوال الشخص المختلفة .

وقد يكون التغير في الإضافات الخارجة كالتغيّر في إضافات القدرة وتعلقاتها فإنه لو تغير المقدور أ و أعدم لما تغيّرت القدرة ، لأنها لاتتغيّر بتغيّر أحوال المقدور .

فإذا كان الكسوف - مثلا معدوما الآن ، ثم وجد غدا ثم زال الكسوف بعد ذلك فإن ابن سينا يزعم أنه بتغير أحوال المعلوم تتغيّر الإضافة والصفة المضافة معا ، والتغير في علم الله ، يلزم منه التغيّر في ذاته - على حد زعمه - .

وإذا كان الأمر كذلك فإن الجزئيات المتغيّرة بتغيّر المكان ، والزمان والحالات المختلفة التي تطرأ على المعلوم يجب - على حد زعمه - ألا يعلمها علما جزئيا يشمل الزمان والمكان ؛ بل يعلمها علما ثابتا كليا لايدخل فيه المكان والماضي والمستقبل والآن ، ويمدنا ابن سينا بهذا النص الذي يكشف مافي هذا المعنى من غموض :

"فالواجب الوجود ، يجب ألا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا ، حتى يدخل فيه ، الآن والماضي ، والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ؛ بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي على الزمان والدهر .

ويجب أن يكون عالما بكل شيء ، لأن كل شيء لازم له بوسط أو بغير وسط يتأدى إليه - بعينه - قدره الذي هو تفصيل قضائه الأول تأديا واجبا ، إذ كان مالايجب ، لايكون كما علمت "(1) .

---

(1) الإشارات والتنبيهات ، لابن سينا النمط السابع الفصل العشرون ، ج ٣ ، ٤ ، ص ٧٢٦-٧٢٨ .

هذا هو مذهب ابن سينا في علم الله بالجزئيات - كما قرره في مؤلفاته - قولا بأن الله يعلم الجزئيات علما كليا، وإنكارا صريحا لأن يكون الله يعلم الجزئي بالزمان، والمكان وأحوال كل شخص بعينه فهو يثبت أن الله يعلمها على وجه كلي، وينفي أن يكون الله يعلمها على وجه جزئي" . وهذا القول يفضي - في حقيقته - إلى أن الله لا يعلم الأشياء على ما هي عليه .

ولهذا قرر الإمام الغزالي أن قول الفلاسفة : " أن الله يعلم الجزئيات علما كليا " يفضي إلى أن الله لا يعلم الجزئيات أصلا ، وذلك لأن من تأمل قولهم - السابق - يجد أنه يرجع إلى هذا المعنى - بعينه - وهو أنه - سبحانه - لا يعلم الجزئيات أصلا - تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا - .

وقد كفر الإمام الغزالي الفلاسفة بموجب هذا القول[1] ، وألزمهم بأن القول بأنه يعلم الجزئيات على وجه كلي يرجع عند التحقيق إلى أنه لا يعلم الجزئيات أصلا ؛ لأن العلم بالجزئيات علما كليا غير العلم بها علما جزئيا، فتلك مرتبة من العلم وهذه مرتبة . والعلم الكلي بالجزئيات الذي أثبته ابن سينا ومن وافقه من الفلاسفة - ليس علما حقيقيا شاملا محيطا بالجزئيات ؛ فإن من علم أن كسوفا - ما - يحصل عند حصول أسبابه - فقط - ولم يعلم وقت وجوده بالتحديد، ووقت تجلّيه، لم يكن عالما به

---

(١) يقول الإمام الغزالي في آخر كتابه بعدما بين فيه تهافت الفلاسفة وتناقضهم مانصه : - " فإن قال قائل : قد فصلتم مذاهب هؤلاء أفتقطعون القول بتكفيرهم، ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم .
قلنا : تكفيرهم لابد منه في ثلاث مسائل :
وقد جعل الإمام الغزالي المسألة الثانية من هذه المسائل الثلاث هي:
"قولهم : أن الله - تعالى - لا يحيط علما بالجزئيات الحادثة ، من الأشخاص " تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، ص ٣٠٧، ٣٠٨ .

علما حقيقيا شاملا محيطا بجزئياته الزمانية والمكانية .

وكذلك من علم أن إنسانا مطلقا يكون كافرا ثم يحصل منه الإسلام - وعلم ذلك علما كليا لا مخصوصا بشخص معين ، فإنه لا يكون عالما به علما حقيقيا ؛ لأنه - أولا - لم يعلم كل شخص من أشخاص نوع الإنسان بعينه ، ولم يعلم أحواله المختلفة الصادرة عنه التي تنقسم بانقسام الزمان : الماضي والحاضر ، والآن ، فقول الفلاسفة إنه " يعلم الجزئيات علما كليا " يؤول عند التحقيق إلى : أنه لا يعلم الجزئيات أصلا ؛ لأن العلم بأسباب الجزئيات وعللها التي تحدث عنها ، هو علم بوجود جزئيات - ما - ولا يحيط هذا العلم بحقيقة الجزئي ، وتحديد زمان ومكان وجوده وأحواله المختلفة ، باختلاف الزمان ، وتعيين كل شخص بعينه ... ، فلا يسمى هذا النوع من العلم علما بالجزئيات - وإن كان الفلاسفة [1] يزعمون أنه علم ، ويدعون أن علم الله بالجزئيات على هذا النحو ، ولكن الحقيقة خلاف ذلك كله .

فالعلم بالجزئيات يجب أن يكون على نحو جزئي ، بمعنى أن الله - سبحانه - عالم بنفسه وبجميع الموجودات : الأنواع منها والأجناس ، وأنه عالم بما كان ، وما سيكون ، وما هو كائن ، وعالم بما لم يكن لو كان كيف كان يكون ، وعالم بما ينقسم بانقسام المادة والمكان: كأشخاص الإنسان ، وأحواله المختلفة باختلاف الزمان ، وأشخاص الحيوان والجماد ، فهذا هو العلم الحقيقي بالجزئيات الذي يتبع المعلوم على ما هو عليه ، ويعلم الجزئيات المتغيرة بعلم لا يوجب التغير في علمه ولا في ذاته سبحانه فيعلم - عز وجل - أن الكسوف سيوجد ويعلم أنه وجد في وقت وجوده ويعلم أنه تجلى في وقت زواله ، ويعلم مكان وجوده علما خاصا وزمان لبثه علما

(١) ولا يستطيع ابن سينا بموجب مذهبه في علم الله أن يدعي أنه أثبت لله العلم الكامل الذي يحيط بجميع الجزئيات ، بل هو علم ناقص ، فكيف يدعي بعد ذلك أنه أثبت لله الكمال المطلق ..

جزئيا خاصا أيضا . وأن هذه الاختلافات في أحوال الموجود -وكذا سائر المعلومات- لاتوجب تغيرا في صفة العلم . قال سبحانه : (وعنده مفاتح الغيب لايعلمها إلا هو ويعلم مافي البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولاحبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولايابس إلا في كتاب مبين) (١).

وبناء على هذا فإن إنكار علم الله بالجزئيات على النحو السابق والقول بأن الله يعلم الجزئيات علما كليا، هو إنكار للعلم بالجزئيات من أصله فلايعلم الجزئيات لأن ذلك نوع من العلم وهذا نوع آخر لايقوم أحدهما مقام الآخر .

ولهذا قرر الإمام الغزالي أن قولهم: بأن الله يعلم الجزئيات علما كليا، ولايعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان والمكان، وكذلك كلمايجب في العلم به الإضافة إلى الزمان، فهو عندهم لايعلمه لأن علمه به يوجب التغيّر في علمه - مقالة تفضي إلى إنكار علم الله بالجزئيّات أصلا ، " وهذه قاعدة اعتقدوها، واستأصلوا بها الشرائع بالكلية ، إذ مضمونها : أن زيدا - مثلا - لو أطاع الله - تعالى - أو عصاه لم يكن الله - عزوجل - عالما بما يتجدد من أحواله ، لأنه لايعرف زيدا بعينه ، فإنه شخص ، وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن ، وإذا لم يعرف الشخص ، لم يعرف أحواله وأفعاله بل لايعرف كفر زيد ولا إسلامه وإنما يعرف كفر الإنسان وإسلامه مطلقا كليا ، لا مخصوصا بالأشخاص .

بل يلزم أن يقال تحدى محمد - صلى الله عليه وسلم - بالنبوة ، وهو (الله سبحانه) لم يعرف في تلك الحال أنه تحدى بها ، وكذلك الحال مع كل نبي معين ، وأنه إنما يعلم أن من الناس من يتحدّى بالنبوة ، وأن صفة أولئك كذا ، وكذا .

---

(١) سورة الأنعام ، آية ٥٩.

فأما النبي المعيَّن بشخصه فلا يعرفه - فإن ذلك يعرف بالحس - والأحوال الصادرة منه لا يعرفها لأنها أحوال تنقسم بانقسام الزمان في شخص معين ، ويوجب إدراكها - على اختلافها - تغيرا "(١) .

ولم يكن الغزالي متجنيا على الفلاسفة في إلزامهم بأنهم " ينكرون علم الله بالجزئيات ولم يكن حكمه - هذا - افتراء على الفلاسفة ، أو ادعاء يخالف حقيقة قولهم ؛ بل هو صريح مذهبهم ولم يكن الغزالي - وحده هو الذي نسب إليهم إنكار علم الله بالجزئيات ، وليس هو وحده الذي فهم من أقوالهم هذا الفهم ؛ بل قد فهم ذلك عن الفلاسفة كثير من العلماء فنسبوا "إنكار علم الله بالجزئيات " إلى الفلاسفة وأقوالهم صريحة في تأييد حكم الإمام الغزالي عليهم ، وتوكيد مانسبه إليهم ، حيث نجد الرازي يشرح كلام ابن سينا فيقول :

" لما فرغ من بيان أن الجزئيات كيف تعلم حتى يلزم التغيّر وكيف تعلم حتى لا يلزم التغيّر ، وكان التغير على واجب الوجود ممتنعا ، صرح في هذا الفصل بالنتيجة فقال يجب ألا يكون عالما بالجزئيات علما زمانيًّا متغيِّرا ويجب أن يكون عالما بها على الوجه الثاني الذي لا يتغيّر بتغيّر الزمان "(٢)

ويؤكد الطوسي (٣) حكم الإمام الغزالي على الفلاسفة بأنهم ينكرون

---

(١) تهافت الفلاسفة ، للإمام الغزالي ، ص ٢٠٨-٢١٢ ، تحقيق د. سليمان دنيا .

(٢) شرح الاشارات للرازي ، والطوسي ، جـ٣ ص ٧٧ (ط. الأولى بالمطبعة الخيرية ١٣٢٥هـ) وانظر هامش تهافت الفلاسفة للغزالي ، ص ٢١٠.

(٣) هو محمد بن محمد بن الحسن ، يكنى بأبي عبد الله أو ، بأبي جعفر اشتهر بلقب نصير الدين الطوسي ، ويعرف بالمحقق أو الخواجه . ولد بطوس سنة ٥٩٧ وتوفي ببغداد سنة ٦٧٢ . اهتم بشرح كتب ابن سينا ، فشرح بعضا منها وله مصنفات عديدة ، بجانب تلك الشروح .
انظر ترجمته في البداية والنهاية لابن كثير ، جـ١٣ ، ص ٢٦٧-٢٦٨ ، الأعلام ، للزركلي ، جـ ٧ ، ص ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، معجم المؤلفين ، عمر رضا كحالة ، جـ١١ ، ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ .

علمه بالجزئيات ، فيقول شارحا لكلام ابن سينا ومعترضا عليه :

" واعلم أن هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الأحكام العامة بأحكام تعارضها في الظاهر ، وذلك لأن الحكم بأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، إن لم يكن كليا ، لم يمكن أن يحكم باحاطة الواجب بالكل ، وإن كان كليا ، وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته ، اوجب ذلك الحكم أن يكون عالما به لامحالة .

فالقول بأنه لايجوز أن يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير ، تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في بعض الصور ، وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم .

ولايجوز أن يقع أمثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الأحكام فيها ، فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلوب من مأخذ آخر هو أن يقال:

العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، ولايوجب الإحساس به ، وإدراك الجزئيات المتغيّرة من حيث هي متغيرة لايمكن إلا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها ، والمدرك بذلك الإدراك يكون موضوعا للتغيّر لامحالة أما إدراكها على الوجه الكلّي فلا يمكن إلا أن يدرك بالعقل والمدرك بهذا الإدراك يمكن ألا يكون موضوعا للتغير .

فاذن الواجب الأول وكل مالايكون موضوعا للتغير بل كل ماهو عاقل يمتنع أن يدركها ـ من جهة ماهو عاقل ـ على الوجه الأول ويجب أن يدركها على الوجه الثاني ."(١) .

---

(١) شرح الإشارات ، للطوسي بهامش الإشارات لابن سينا ، النمط السابع ، الفصل العشرون ، ج ٣ ، ٤ ص ٧٢٧ ، ٧٢٨ تحقيق د. سليمان دنيا .

وقد أكد الإمام ابن تيمية أن ابن سينا [1] منكر لعلم الله بالجزئيات على وجه جزئي ،ثم ألزمه بأن هذا القول يؤدي إلى إنكار علم الله بالجزئيات أصلا ، لأن الجزئى اذا علم علما كليا عاما ،فان هذا النوع من العلم لايفيد تصور الجزئي المعين: كالكسوف المعين، الذي يحدث في وقت معين ومكان معين وإنما يفيد العلم بالكسوف الكلي والإنسان الكلي .. ومعلوم أن الكليات لاوجود لها في الواقع ، وإنما توجد في الأذهان والموجود في الواقع هو الجزئيات المعينة ،فاذا لم تعلم لم يعلم في الحقيقة جزئي أصلا .

وقد بين الإمام ابن تيمية أن : الجزئي لايكون جزئيا إلا إذا انحصر شخصه ومنع تصوره من وقوع الشركة فيه . فإذا كان الجزئي متغيّرا كالكسوف ـ مثلا ـ فإنه لايعلم علما حقيقيا تابعا للمعلوم إلا إذا علم وقت وجوده المعيّن ومكان وجوده المعيّن أيضا .

وأما إذا علم أنه إذا حصل كذا على وجه كذا حصل الكسوف فهذا علم كلي لايحدد كسوفا معينا ولايمنع تصوره من وقوع الشركة فيه فلايعلم على وجهه أصلا.

وأما إذا قيل إنه إذا حصلت أسباب الكسوف لابد وأن يحصل ،فإن هذا ـ أيضا ـ لايخرجه عن كونه علما كليّا " فإنه كلي من حيث الزمان ،

---

(١) قد يبدو أن الاستشهاد بهذه النصوص الكثيرة حشو وتطويل يبعث السأم والملل وإذا كان الأمر كذلك فلماذا نطيل في ذكر هذه النصوص الكثيرة لاسيما وقد صرح ابن سينا ـ فعلا ـ بأن الله لايعلم الجزئيات على وجه كلي ، وإنما يعلمها على وجه جزئي ، فلماذا ـ إذن ـ نطيل بذكر نصوص كل من الرازي والطوسي وابن تيمية ، لتأكيد ماهو ثابت ومؤكد . قد يبدو ذلك ، ولكن الأمر أهم من هذا بكثير ،حيث أن هناك من العلماء " كالشيرازي " صاحب المحاكمات والشيخ محمد عبده ـ من فهم مراد ابن سينا على خلاف (=)

فإن تصوره لايمنع اشتراك الأزمنة فيه فلم يعلم إلا على وجه كلي لايمنع تصوره من وقوع الشركة فيه .

وقولهم مع هذا : إنه لايعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات والأرض ، مغالطة؛ بل لم يعلم شيئا من الأمور المعينة الحادثة البتة ؛ بل هو عازب عنه لايدري أكان أم لم يكن ، فإن نفس تصور الكلّي من حيث هو كلي لايفيد تصور المعينات ، والوجود ليس فيه إلا المعيَّنات فلا يكون تصور شيئا من المعينات الحادثة "(١) .

وهناك نصوص صريحة - غير ما ذكر - تؤكد أن ابن سينا ينكر علم الله الجزئي بالجزئيات ، وهذا القول يفضي بدوره - إلى إنكار علم الله بها - أصلا - فالقول بإنكار علم الله للجزئيات قول ثابت عن الفلاسفة أو بعضهم حقيقة لامراء فيها (٢)، خلافا لابن رشد الذي حاول أن يبرئ

(=) هذا المعنى، وأراد أن يستنبط من عبارته معنى آخر ، وحاول أن يوجه كلام ابن سينا وجهة تفيد أن الفلاسفة لاينكرون علم الله بالجزئيات المتغيرة ، خلافا لما فهمه الغزالي وموافقيه من كلام ابن سينا ، وسيأتي ذلك واضحا عند ابن رشد - أيضا - . (راجع هامش تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، ص ٢١٠ ، ٢١١ ، تحقيق د- سليمان دنيا) .

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج١٠ ، ص ١٦٣ ، ١٦٤ .

(٢) يؤيد هذا قول الإمام ابن تيمية : " ... وأرسطو لم ينكر علم الرب بشيء من الحوادث مطلقا ، وكلامه في ذلك وحججه من أفسد الكلام " درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية ، ج ٩ ، ص ٣٩٨ .

فإذا وجد من ينسب إلى الفلاسفة القول بانكار الجزئيات - كالغزالي مثلا - فلاريب أن هذا القول هو كلام طائفة منهم ، ولهذا فإن من نسب إلى الفلاسفة أنهم ينكرون علم الله بالجزئيات فليس مفتريا عليهم في ذلك ، بل هو قول منقول عن بعضهم ، فأقوال الفلاسفة في مسألة علم الله كثيرة ومختلفة . (=)

....

(=) يقول الإمام ابن تيمية : " والفلاسفة طوائف متفرقون لايجمعهم قول ولا مذهب ، بل هم مختلفون أكثر من اختلاف فرق اليهود، والنصارى والمجوس .... ،وقد نظرت فيما نقل عنهم من الأقوال في العلم فوجدتها عدة مقالات ،لكن من الناس من يحكي عنهم قولين أو ثلاثة ومن الناس من لايحكى إلا قولا واحدا ،وقد وجدت أربعة مقالات منقولة عنهم صريحا في كتب متعددة " درء تعارض العقل والنقل ،لابن تيمية ،ج ٩ ،ص٣٩٩.

وقد حاول ابن رشد أن ينفي عن أحد من الفلاسفة أنه ينكر علم الله بالجزئيات ،وزعم أن الفلاسفة - كافة - يثبتون علم الله بالكليات والجزئيات على حد سواء،وقد أراد ابن رشد بهذا القول أن يبرئ الفلاسفة - جميعا - من القول بإنكار علمه - سبحانه - بالجزئيات ،وهذا خلاف المنقول عنهم ،فقد ذكر الغزالي أن منهم من قال لايعلم إلا ذاته فانكار علمه بسائر الموجودات بيّن من كلام هؤلاء ،ومنهم من قال يعلم غيره ،وزعم - هذا - أنه يعلم الأشياء كلها علما كليا ،ونقل الشهرستاني أيضا - عنهم في العلم ثلاث مقالات مختلفة فقال :

" ذهب قدماء الفلاسفة إلى أن الله عالم بذاته فقط ،ثم من ضرورة علمه بذاته ،يلزم منه الموجودات وهي غير معلومة عنده ، أي لاصورة لها عنده على التفصيل والإجمال .

٢- وذهب قوم منهم إلى أنه يعلم الكليات دون الجزئيات .

٣- وذهب قوم إلى أنه يعلم الكلي والجزئي جميعا على وجه لايتطرق إلى علمه نقص وقصور ".

(نهاية الاقدام في علم الكلام ،للشهرستاني ،ص ٢١٥).

ولعل هذا القول الثالث والأخير - هو الذي ارتضاه ابن رشد ، وزعم - تعصبا - أنه قول الفلاسفة كافة ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية : " فهذا القول الثالث هو شبيه بالقول الذي اختاره ابن رشد . وأما القول الثاني والأول فهما اللذان حكاهما الغزالي عن الفلاسفة " درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ،ج ٩ ، ص ٤٠٠ ، والاطلاع على تعدد أقوال الفلاسفة في علم الله واختلافها راجع :بالاضافة إلى ما ذكر - شرح المواقف للجرجاني ،ص ١١٦،١١٩ ، الموقف الخامس من تحقيق د.أحمد المهدي ،وراجع تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، ص ٢٠٦.

الفلاسفة كافة من القول بانكار علم الله للجزئيات .

وقد حاول ابن رشد أن ينتصر للفلاسفة - جميعا - ولاسيما المشائين[(١)] منهم ، وينفي عنهم جميعا القول بإنكار علم الله بالجزئيات . وادعى أن أرسطو وشيعته المشائين يثبتون علم الله بالجزئيات علما لا يتغير بتغير الحوادث كما هو الحال في علمنا ، وذلك لأن علمه - سبحانه - علة في وجود الجزئيات وعلمنا معلول عنها وقد أخطأ الإمام الغزالي في نظر ابن رشد - عندما نسب إلى الحكماء المشائين أنهم ينكرون علم الله بالجزئيات ، يقول ابن رشد :

" ... إن أبا حامد قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب إليهم من أنهم يقولون : إنه تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلا . بل يرون أنه - تعالى - يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها ، وذلك أن علمنا بها معلول للمعلوم به فهو محدث بحدوثه ومتغيّر بتغيّره .

وعلم الله - سبحانه - بالوجود على مقابل هذا ، فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود ، فمن شبّه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات

---

(١) المشاؤون هم أتباع أرسطو صاحب التعاليم ، وقد أطلق على فلسفة أرسطو هذا اللقب ؛ لأنه أنشا مدرسة في ملعب رياضي يقال له " لوقيون " ، وكان يلقي دروسه على تلاميذه وهو يتمشى ، وهم يسيرون من حوله ، فلقب لذلك هو وأتباعه بالمشائين . وفلسفة أرسطو هي الفلسفة التي نقلها الفارابي وابن سينا ، وحاولا أن يوفقا بينها وبين العقيدة الإسلامية ، فجاء كلامهما ملفقا متناقضا (انظر تاريخ الفلسفة اليونانية ، ليوسف كرم ، ص١١٢ و ١١٣ ، وانظر درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، جـ ١ ، ص١٥٧) .
ولما كان ابن سينا ينكر علم الله بالجزئيات ، فإن بينه وبين (=)

المتقابلات وخواصها واحدا ،وذلك غاية الجهل "(١) .

"وكيف يتوهم على المشائين أنهم يقولون : - إنه - سبحانه - لايعلم بالعلم القديم الجزئيات ؟ وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الإنذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل وأن ذلك العلم المنذر يحصل للإنسان في النوم من قبل العلم الأزلي المدبر للكل والمستولي عليه ؟ "(٢) .

ويدعي ابن رشد أن الفلاسفة يرون أنه يعلم الكليّات والجزئيات وأن علمه - سبحانه - للكليّات ليس كعلم البشر وكذلك علمه للجزئيات المتغيّرة بتغير المعلوم والمنقسمة بانقسام الزمان إلى الكائن ،وماكان وماسيكون - ليس كعلمنا بها ؛ لأنه يلزم من علم البشر بهذه الجزئيات

(=) الفلاسفة - ولاسيما فلسفة أرسطو وأتباعه وشائج وصلة ؛ إذ كانت آراؤه لاتخرج في مجملها من فلسفة أرسطو ،يقول الرازي عن الفلاسفة : " ... وأكثرهم ينكرون علم الله - تعالى - ... ... ، وكان أعظمهم قدرا أرسطو طاليس ،وله كتب كثيرة ،ولم ينقل تلك الكتب أحد أحسن مما نقله الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا ". اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ،للرازي ، ص ٩١ مراجعة علي سامي النشار .

والحق أن ابن رشد أكثر عناية ،وأبلغ تدقيقا وتحقيقا في نقل كلام أرسطو ، وفهم معناه من ابن سينا ،فليس كلام الرازي في هذه النقطة بالذات على إطلاقه .

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ،لابن رشد، ص ٣٩.

(٢) نفس المصدر ، ص ٤٠ .

التغيّر في العلم بتغيّر المعلوم ، وعلم الله سبحانه بها مخالف لعلمنا بها ، فلا يلحقه التغيّر .

ومن تدبر أقوال المنكرين لعلم الله بالموجودات ، وعلمه بالجزئيات المتغيّرة يجد أن سبب إنكارهم لذلك هو فرارهم من التغيّر في علم الله بتغيّر الحوادث من العدم إلى الوجود ... وهكذا كما هو قول ابن سينا . أو أن علمه بالمتغيّرات يلزم منه محذورات كما هو قول أرسطو[1] ، ولهذا ذهب إلى أن الله لا يحيط علما بالموجودات .

وقد حاول ابن رشد أن ينجو من هذه الصعوبة التي واجهت المتكلمين والفلاسفة - أعني أن علمه بالجزئيات المتغيرة ، يلزم منه التغيّر في العلم - تلك الصعوبة التي جعلت أبا الحسين البصري يقول : يتجدد علم الله بتجدد[2] الحوادث ، وتغيّره بتغيّرها ، وكذلك جعلت ابن سينا - ومن وافقه - ينكر علم الله بالجزئيات على نحو جزئي .

---

(١) راجع : تفسير ما بعد الطبيعة ، لابن رشد ، جـ ٣ ، ص ١٦٩٩ ، ١٧٠٠ ، حيث يورد ابن رشد كلام أرسطو بنصه ثم يشرع في تفسيره .

(٢) يرى شيخ الاسلام ابن تيمية أن لزوم التغيّر والتجدد في العلم عند وجود الحادث بعد أن لم يكن موجودا - لازم لجميع الطوائف . فالله سبحانه يعلم قبل وجود الحادث أنه سيقع ، فإذا وجد بالفعل تجدد له علم بأنه وقع . ويرى الإمام ابن تيمية أن قيام الحوادث بذات الله بحيث يفعل متى شاء ، ويتكلم متى شاء ، ويعلم الحوادث عند وجودها بعلم متجدد ، وهذا لا يلزم منه محذور طالما أن علمه بالأشياء المتجددة والجزئيات المتغيرة يستلزم ذلك . ويرى شيخ الإسلام أن التزام هذا اللازم لا محذور فيه ، لأن الجزئي الذي يمتنع وجوده في الأزل ولا يمكن أن يوجد إلا حادثا ليس الكمال إلا في إحداثه لا في فعله في الأزل ، وإذا قدر أن علمه موجود لا يمكن تحققه إلا بعد وجوده ، كان أن يعلم الجزئي أنه موجود - بعد وجوده - أكمل من أن لا يعلمه موجودا ، وإن علم أنه سيوجد ... وهكذا في سائر الجزئيات . انظر : درء تعارض العقل والنقل ، جـ ٩ ، ص ٤٢٢ .
ويرى شيخ الإسلام أن القول بتجدد العلم وحدوثه عند حدوث الحادث ، (=)

ولكي ينجو ابن رشد من تلك الصعوبة ويسلم له القول بأن الله يعلم الجزئيات المتغيرة، لجأ إلى التفرقة بين علم الله وعلم البشر، فعلم الله بالحوادث المتغيرة على خلاف علمنا بها تماما لأن علم الله سبب في وجود هذه الحوادث المتغيرة وعلة لها وأما علم الإنسان فهو مسبب معلول عن تلك الحوادث، وإذا كان علم الله سبب في وجود الحادث فإنه إذا وجد الحادث بعد أن لم يكن موجودا لا يحدث في العلم القديم علم زائد ـ بوجود الموجود فعلا بعد أن كان سيوجد، ولا يتغير علم الله بتغير الموجود من حال هو فيها سيوجد، إلى حال هو فيها قد وجد بالفعل كما هو الحال في علمنا الإنساني الذي يحدث له علم زائد بحدوث الحادث ويتغير بتغير الموجود.

ويرى ابن رشد أن الله يعلم الموجود في حين حدوثه بعلم قديم متغير، " لأن حدوث التغير في العلم عند تغيّر الموجود إنما هو شرط في العلم المعلول عن الموجود وهو العلم المحدث.

فإذا العلم القديم إنما يتعلق بالموجودات على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث لا أنه غير متعلق أصلا كما حكي عن الفلاسفة أنهم يقولون: لموضع هذا الشك إنه ـ سبحانه ـ لا يعلم الجزئيات وليس الأمر كما توهم عليهم، بل يرون أنه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذي من شرطه الحدوث بحدوثها، إذ كان علة لها لا معلولا عنها، كالحال في العلم المحدث. وهذا هو غاية التنزيه الذي يجب أن يعترف به.

(=) اختاره أبو البركات صاحب كتاب المعتبر، واختار هذا القول ـ أيضا ـ طائفة من المتكلمين وهو المعنى الذي دل عليه الكتاب والسنة وفي هذا المعنى يقول:
" .. وهذا قد اختاره أبو البركات، كما يختاره طوائف من المتكلمين كأبي الحسين والرازي وغيرهما وكما هو معنى ما دل عليه الكتاب والسنة وذكره أئمة السنة " درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، ج ٩، ص ٤٠١، ٤٠٢.

فإنه قد اضطر البرهان إلى أنه عالم بالأشياء لأن صدورها عنه إنما هو من جهة أنه عالم ، لا من جهة أنه موجود فقط ، أو موجود بصفة كذا ؛ بل من جهة أنه عالم كما قال تعالى: (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) (1) .

وقد اضطر البرهان إلى أنه غير عالم بها بعلم هو على صفة العلم المحدث ، فواجب أن يكون هنالك للموجودات علم آخر لا يكيف ، وهو العلم القديم سبحانه "(2) .

وينافح ابن رشد عن المشائين من الفلاسفة مدعيا أنهم لا ينكرون علم الله بالجزئيات كما حكى الغزالي ذلك عنهم ، ولا يعدم ابن رشد الحيلة في الحصول على دليل يدعم دعواه ، وقد استدل على أن الفلاسفة لا ينكرون علم الله بالجزئيات بقوله :

"وكيف يمكن أن يتصور أن المشائين من الحكماء يرون أن العلم القديم لا يحيط بالجزئيات ، وهم يرون أنه سبب الانذار في المنامات والوحي وغير ذلك من أنواع الإلهامات "(3) .

وإذا كان الغزالي قد ألزم الفلاسفة جميعا بأنهم ينكرون علم الله بالجزئيات فإن ابن رشد لا يألوا جهدا في دفع هذه الدعوى وإبطالها ، فالمشائين من الفلاسفة ـ في نظر ابن رشد ـ لا ينكرون علم الله بالجزئيات ـ كما ادعى الغزالي ـ ولكنهم يقولون : إنه يعلمها بعلم غير مشابه لعلمنا الإنساني ، فإنه ـ سبحانه ـ لا يحدث له عند وجود الحادث علم جديد بأن الحادث قد وجد بعد أن كان سيوجد ـ كما هو الحال في علم البشر بهذه الموجودات المتغيرة ، ولا يطرأ ـ أيضا ـ على علمه سبحانه ـ

---

(1) سورة الملك، آية ١٤ .

(2) ضميمة في مسألة العلم ، لابن رشد ، ص ٦١ ، ٦٢ .

(3) ضميمة في مسألة العلم ، لابن رشد ، ص ٦٢ .

التغير بتغير المعلوم كما هو الحال في علمنا الإنساني بالموجودات المتغيرة وإنما لا يتغير علم الله بتغير الموجودات ؛ لأن علم الله سبب في وجودها وعلم الإنسان مسبب عن الموجودات .

وإذا كان الأمر كذلك فإن الفلاسفة لا ينكرون علم الله بالجزئيات وإنما ينكرون أن يكون علم الله لتلك الجزئيات كعلم البشر بها ، فإنه " مستحيل عند الفلاسفة أن يكون علمه على قياس علمنا لأن علمنا معلول للموجودات ، وعلمه علة لها .

ولا يصح أن يكون العلم القديم على صورة العلم الحادث .

ومن اعتقد هذا ، فقد جعل : الإله إنسانا أزليا ، والإنسان إلها كائنا فاسدا ، وبالجملة فقد تقدم أن الأمر في علم الأول مقابل الأمر في علم الإنسان – أعني أن علمه هو الفاعل[1] للموجودات لا الموجودات فاعلة لعلمه "(٢) .

ويرى ابن رشد أنه لا يجوز أن يكون علمه – سبحانه شبيها بعلم الإنسان : بمعنى أن تكون المعلومات سبب علمه وحدوثها هو السبب في حدوث علمه بها كما هو الحال في علمنا الإنساني ، فإننا لا نعلم الحادث إلا بعد وجوده ، فوجود الموجود سبب في علمنا وأما علم الله فإنه بخلاف علمنا ؛ لأن علمه – سبحانه – سبب في وجود المعلوم ، " وذلك أنه إذا كان هو السبب في كون الموجودات موجودة ومعقولة .

---

(١) بين الإمام ابن تيمية أن العلم بالمخلوقات شرط في وجودها ، ولكن ليس هو وحده العلة في وجودها ، بل لابد من القدرة والمشيئة . راجع : درء تعارض العقل والنقل ، ج ٩ ، ص ٣٩١ ، وانظر نقد الإمام ابن تيمية لابن رشد في هذه النقطة ص ٥٨٢ – ٥٨٥ من هذه الرسالة .

(٢) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ص ٧١١ ، تحقيق د. سليمان دنيا .

وكانت موجودة بماهياتها ، ومعقولة (أي معلومة) بعلمه ، فهو علة كون ماهياتها موجودة ، ومعقولة . والقوم (أي الفلاسفة) إنما نفوا عنه أن يكون علمه بالموجودات على نحو علم الإنسان بها ، الذي هو معلول عنها ، فعلمه بالموجودات على الضد من علم الإنسان ، إذ قد قام البرهان على هذا النوع من العلم "(1).

وقد حاول ابن رشد أن يدافع عن أرسطو ومن وافقه على قوله : " إن الله لا يعلم إلا ذاته " وأن يوجه هذا القول توجيها يفهم منه أن الله يعلم الجزئيات والكليات علما مخالفا لعلمنا بالجزئيات والكليات ، وأن يربط هذا القول ويخضعه لفكرته في علم الله : التي تقوم على التفرقة بين علم الله وعلم الإنسان ، وتقوم على أن علم الله سبب في وجود الموجودات ، وعلمنا مسبب ومعلول عن الموجودات ، فالله إذا علم ذاته علم الموجودات ، لأن علمه علة لتلك الموجودات .

وعلى هذا فإن من اعترض على هؤلاء الفلاسفة فقال : يلزم من قولكم إنه لا يعلم إلا ذاته أن يكون ـ سبحانه ـ جاهلا بجميع ما خلق ـ فإن اعتراضه هذا ـ في نظر ابن رشد ـ فاسد ، وأن هذا اللازم يمكن أن يلزم لو كان ما يعلمه الله من ذاته هو : شيئا غير الموجودات بإطلاق ، ولكن الفلاسفة عندما يقولون لا يعلم إلا ذاته يريدون أن يضعوا أنه عالم بالموجودات ، فهو إذا علم ذاته علم أنه علة في وجود الموجودات فيعلمها .

وهذا خلاف من يعلم أن الموجودات علة في علمه كالحال في علمنا الإنساني .

---

(1) تهافت التهافت ، لابن رشد ، جـ ٢ ، ص٥٥٩ .

وينتهي ابن رشد إلى أن علم الله بالأشياء لا يوصف بأنه : كلي ولا يوصف بأنه جزئي - أيضا - لأن الكلي والجزئي معلولان عن الموجودات ، وأما علم الله فهو علة في وجود الموجودات ، فلا يصح وصفه بأحد الوصفين، فلا يقال علمه بالموجودات كلي ، ولا يقال - أيضا - علمه بها جزئي، لأنه علم لا يكيف .

وقد وضح ابن رشد هذا المعنى بقوله :

" ... أما ما شنعوا به من أن : المبدأ الأول (أي الله سبحانه) إذا كان لا يعقل إلا ذاته ، فهو جاهل بجميع ما خلق .

فإنما كان يلزم ذلك لو كان ما يعقل من ذاته شيئا هو غير الموجودات بإطلاق .

وإنما المعنى هو أن الذي يعقله من ذاته هو : الموجودات بأشرف وجود . وأنه العقل الذي هو علة للموجودات ، لا أنه يعقل الموجودات من جهة أنها علة لعقله : كالحال في العقل منا .

فمعنى قولهم : "إنه لا يعقل ما دونه من الموجودات : أي أنه لا يعقلها بالجهة التي نعقلها نحن بها ، بل بالجهة التي لا يعقلها بها موجود سواه - سبحانه - لأنه لو عقلها موجود بالجهة التي يعقلها هو، لشاركه في علمه - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . ... ، ولذلك لا يجوز في علمه أن يوصف بأنه كلي ، ولا جزئي ، لأن الكلي والجزئي معلولان عن الموجودات ، وكلا العلمين كائن فاسد "(1) .

وقد أراد ابن رشد أن ينتصر لأرسطو وحكماء المشائين ، مدعيا أنهم يثبتون علم الله بالجزئيات ، ولهذا فإن ابن رشد يُسخِّر كلام أرسطو لخدمة هذا الهدف ويفسره ليتفق مع هذا المعنى .

---

(1) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج 1 ، ص ٣٧٣ ، ٣٧٤ .

ونجد أن ابن رشد يفهم من قول أرسطو : "أنه يعقل ذاته ولا يعقل شيئا خارجا عنه ، وأن العقل والمعقول منه هو واحد من جميع الوجوه "(١)- أن الله عالم بالكليات والجزئيات ،وعالم بجميع الموجودات ،وذلك لأنه إذا علم ذاته ،علم أنها علة في وجود الموجودات ،فذاته علة فاعلة للموجودات ، وبمقتضى هذا الفهم الذي أراده ابن رشد ،وطوع كلام أرسطو لينسجم معه وأخذ يدافع عن أرسطو والمشائين من الحكماء أمام هجوم الغزالي الذي نسب إليهم أنهم ينكرون علم الله بالجزئيات - أو بعبارة أدق - ألزمهم بذلك .

ولهذا نجد ابن رشد يشرح كلام أرسطو ويوجهه - كما يريد - فيقول: " وذلك أنه يقول إنه يعقل الأشياء كلها من قبل أنه يعقل أنه مبدأ لها ... "(٢) .

ولكن يرد على ابن رشد أن هذا النوع من العلم لا يفيد العلم بالجزئيات على وجه جزئي ،لأن العلم بالعلة المعينة لا يفيد علما جزئيا معينا - بالمعلول المعيّن ،لأن العلم الجزئي بالمعلوم الجزئي لابد وأن يكون تابعا له ومطابقا له بزمانه ومكانه ،ولا يلزم من علم أحدنا بذاته أن يكون عالما بالجزئيات المعلولة عن هذه الذات علما زمانيا ومكانيا وهذا القول يلزم منه الجهل بالجزئيات المتغيرة والمنقسمة بانقسام الزمان والمكان .

وكان ابن رشد قد أحس بما في هذا القول من ضعف ،فقال - بعد كلامه السابق مباشرة - : " لكن قد يلحق هذا شنعه (٣)، وهو أن يكون الإله

---

(١) انظر: تفسير ما بعد الطبيعة ، لابن رشد ،ج٣ ، ص ١٧٠٧.

(٢) المصدر نفسه .

(٣) الشناعة الفضاعة : وقد شنع ككرم فهو شنيع ،وشنع وأشنع أي كريه ، وقيل قبيح ،والإسم الشنعة بالضم وشنعه شنعا : سبه ،وشنعه شنعا فضحه ،انظر : تاج العروس من جواهر القاموس ،للزبيدي (فصل الشين باب العين) ج ٥ ص ٤٠٣-٤٠٤.

جاهلا بماهاهنا ،ولذلك جاء قوم ،فقالوا : إنه عالم بما هاهنا بعلم كلي لا بعلم جزئي "(١).

ومع أنه أدرك ذلك ، إلا أنه مضى يقول :

"والحق أنه من قبل أنه يعلم ذاته - فقط - يعلم الموجودات بالوجود الذي هو علة في وجوداتها مثال ذلك من يعلم حرارة النار - فقط - فإنه لا يقال فيه إنه ليس بطبيعة الحرارة الموجودة في الأشياء الحارة علم بل هذا هو الذي يعلم طبيعة الحرارة بما هي حرارة وكذلك الأول - سبحانه - هو الذي يعلم طبيعة الموجود بما هو موجود باطلاق الذي هو ذاته ، فلذلك كان اسم العلم مقولا على علمه - سبحانه - وعلمنا باشتراك الإسم ، وذلك أن علمه هو سبب الموجود والموجود سبب لعلمنا ،فعلمه - سبحانه - لا يتصف لا بالكلي ولا بالجزئي ؛لأن الذي علمه كلي فهو عالم للجزئيات التي هي بالفعل بالقوة فمعلومه ضرورة هو علم بالقوة ، إذ كان الكلي إنما هو علم للأمور الجزئية . وإذا كان الكلي هو علم بالقوة ولاوقت في علمه - سبحانه - فعلمه ليس بكلي ، وأبين من ذلك ألا يكون علمه جزئيا لأن الجزئيات لانهاية لها ولا يحصرها علم فهو - سبحانه - لا يتصف بالعلم الذي فينا ولا بالجهل الذي هو مقابله كما لا يتصف بهما ما شأنه ألا يوجد فيه واحد منهما ،فقد تبيّن إذاً وجود موجود عالم لا يتصف بالعلم الذي فينا ولا بالجهل الذي فينا ولا يغاير وجوده علمه " (٢) .

ويرى ابن رشد أنه إذا فهم مذهب الفلاسفة في علم الله على هذا النحو ، فإنه لا معنى لتكفير الغزالي للفلاسفة ؛لأن الفلاسفة يثبتون علم الله بالجزئيات والكليات علما غير مجانس لعلمنا الإنساني

---

(١) تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد ،ج ٣ ، ص ١٧٠٧.

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٧٠٧-١٧٠٨.

وأما من فصل - كابن سينا ومن وافقه - " فقال: إنه يعلم الكليات ، ولا يعلم الجزئيات ،فغير محيط بمذهبهم ولا لازم لأصولهم "(١)؛ لأن الفلاسفة يرون أن الله يعلم الجزئيات بعلم مخالف لعلمنا بها ؛ بل أن الفلاسفة لايحصرون مخالفة علم الله لعلمنا فقط في الجزئيات ؛بل يرون - أيضا - أن علم الله مخالف لعلمنا حتى في علمه - سبحانه - بالكليات (٢)، لأن الكليات التي نعلمها علة علمنا بها هي الموجودات ،فهي معلولة عن الموجودات .

وأما علم الله بالكليات فعكس ذلك - تماما - لأن علمه بالكليات والجزئيات ناتج عن أنه - سبحانه - علة وسبب في وجودها ، " .... ولذلك ما قد أدى إليه البرهان - أن ذلك العلم منزه عن أن يوصف بـ"كلي " أو "جزئي " " .(٣) .

ومع ان ابن رشد قد أجهد نفسه في الاستدلال على أن المشائين من الفلاسفة يثبتون علم الله بالجزئيات ؛ لأن الله علة في وجودها فلابد أن يعلم معلولاته ،إلا أن هذه الدعوى لاتسلم عن المعارض ،فقد يرد على ابن رشد - في استدلاله هذا - اعتراض يقول: نعم إن الفاعل لابد أن يعلم أفعاله ؛ ولكن ذلك مشروط بكون هذه الأفعال ناشئة عن إرادة واختيار كما هو قول أهل القبلة .

---

(١) تهافت التهافت ،لابن رشد ،ج ٢ ، ص ٦٧٥ ،وراجع: ص ٦٦٩ ،٦٧٠ ، ٦٧٣ من هذا الجزء .

(٢) انظر: فصل المقال ،لابن رشد ،ص٣٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٠ .

وأما الفلاسفة فلايقدرون أن يثبتوا أن الله عالم بغيره ؛ لأنهم قد نفوا صفة الإرادة ونفوا حدوث العالم فزعموا أن العالم لم يحدث عن الله بطريق الإرادة والاختيار ، ولكن حدث عنه بالطبع والاضطرار .

وقد اعترض أبو حامد الغزالي على الفلاسفة - فعلا - بهذا الاعتراض مبيّنا أن المسلمين قرروا أن العالم حادث ، وصادر عن الله بالقصد والإرادة والاختيار ، وإرادته اقتضت أن يكون بهذا الشكل . فالله - سبحانه - مريد لجميع الأشياء ، والمريد لابد وأن يكون عالما بما يريد أن يفعل ؛ لأن الإرادة تستلزم العلم بالمراد - ضرورة - .

فإذا كان مريدا لجميع الأشياء ، فهو عالم بها ؛ لأن المراد - بالبديهة - لابد وأن يكون معلوما للمريد ، وبهذا يثبت أن الله عالم بجميع جزئيات العالم .

وأما الفلاسفة ، فإنهم بنفيهم للإرادة ونفيهم لحدوث العالم لزمهم العجز عن إثبات أن الله يعلم غيره ؛ لأنهم زعموا أن العالم قديم لم يحدث بإرادة الله واختياره ، وزعموا : " .... أن الله - سبحانه وتعالى - فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته ، بالطبع والإضطرار ، لا بطريق الإرادة والاختيار ؛ بل لزم الكل ذاته ، كما يلزم النور الشمس ، وكما لاقدرة للشمس على كف النور ، ولا للنار على كف التسخين فلاقدرة للأول (الله) على الكف عن أفعاله - تعالى عن قولهم علوا كبيرا - وهذا النمط وان تجوز بتسميته فعلا فلا يقتضي علما للفاعل أصلا "(١) .

وقد دافع ابن رشد عن الفلاسفة مبينا أنهم يثبتون أن الله عالم بذاته وبغيره ، ولهذا رد على ماحكاه الغزالي عن الفلاسفة أنهم ينكرون الإرداة ، فبيّن ابن رشد أن الفلاسفة لاينفون الإرادة عن الباري - سبحانه - وكل مافي الأمر

---

(١) تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، ص ٢٠٠ ، ٢٠١ ، تحقيق د. سليمان دنيا .

أنهم لايثبتون له إرادة كإرادة البشر ، لأن إرادة البشر إرادة ناقصة منفعلة عن المراد ، والمريد بهذه الإرادة يلزمه النقص ، فهي تريد المراد لتحقيق غرض بحصوله يتم نقص المريد . فإذا وجد المراد للمريد تم النقص فهذه الإرادة متأثرة بالمراد ومنفعلة به .

فالفلاسفة لاينفون عن الله الإرادة أصلا وإنما ينفون عن الله هذا المعنى الناقص منها ، ويثبتون له - سبحانه - من معنى الإرادة "أن الأفعال الصادرة منه هي صادرة عن علم ، وكل ماصدر عن علم وحكمة فهو صادر بإرادة الفاعل ، لاضروريا طبيعيا ، إذ ليس يلزم عن طبيعة العلم صدور الفعل عنه ، كما حكى هو عن الفلاسفة ، لأنه إذا قلنا : إنه يعلم الضدين ، لزم أن يصدر عنه الضدان معا . وذلك محال .

فصدور أحد الضدين عنه ، يدل على صفة زائدة على العلم وهي : الإرادة "(١)

ويرى ابن رشد أن الإرادة التي يثبتها الفلاسفة لله هي : إرادة منزهة عن أن يكون فيها صفة معلولة أو أن تكون منفعلة عن المراد - كما هو الحال في إرادة الإنسان .

" ... فإن الإرادة في الحيوان والإنسان انفعال لاحق لهما عن المراد ، فهي معلولة عنه .

هذا هو المفهوم من إرادة الإنسان .

والباري - سبحانه وتعالى - منزه عن أن يكون فيه صفة معلولة "(٢).

فلا يفهم من معنى الإرادة - فيما يتعلق بالله - "إلا صدور الفعل مقترنا بالعلم ، فإن العلم - كما قلنا - بالضدين ، ففي العلم الأول بوجه ما ، علم بالضدين .

---

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد ، جـ ٢ ، ص ٦٦٣ ، ٦٦٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٦٦٥ .

ففعله أحد الضدين دليل على أن ههنا صفة أخرى ،وهي التي تسمى إرادة "(١) .

وقد اعترض الغزالي على الفلاسفة ، وابن سينا خاصة - بموجب قوله - إن الله فاعل للعالم ،والفاعل عالم بما يفعل .

وقد بين الغزالي (٢) أن الفاعل يعلم فعله صحيح ،وصادق في حق الفاعل الذي يفعل فعله عن إرادة واختيار ،وأما عندكم أيها الفلاسفة فهو فاعل للعالم بالطبع والاضطرار ،فيلزم من قولكم ألا يكون عالما بفعله ،فلا يكون عالما بغيره ، وذلك لأنكم تنفون أن يكون فعله للعالم فعل إرادي صادر عن الإرادة والمشيئة والاختيار ؛بل فعله للعالم عندكم فعل طبيعي ،بمعنى أن العالم صدر عنه - سبحانه - صدورا طبيعيا اضطراريا ،كصدور المعلول عن علته ، فكما يصدر عن الشمس النور ،وعن النار التسخين ،كذلك صدر العالم عن الله ، فلا قدرة لله - سبحانه - على منع موجود من أن يوجد؛ لأن هذا الموجود يصدر عنه بالطبع والاضطرار ،فلا قدرة له - سبحانه - على كفه كما أن النار لا تستطيع أن تكف التسخين الصادر عنها ؛لأنه فعل طبيعي صادر عنها صدور المعلول عن علته .

ويتلخص اعتراض الغزالي على الفلاسفة - هنا - في أن فعل الفاعل ينقسم إلى قسمين :-

- فعل إرادي : يصدر عن إرادة للفعل ،كفعل الإنسان والحيوان ،وهذا النوع يكون الفاعل عالما به .
- فعل طبيعي : يصدر عن الفاعل صدورا ملازما لذاته ، فالفعل صادر عنه بالطبع

---

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد ،ج٢ ،ص٦٦٥ .
(٢) راجع : تهافت الفلاسفة ،للغزالي ،ص ١٩٨-٢٠٢ ،تحقيق د. سليمان دنيا .

والاضطرار وهذا النوع من الفعل لايكون الفاعل عالما به .

وهكذا ألزم الغزالي الفلاسفة - بموجب قولهم : بنفي الإرادة والاختيار في فعله ،وبموجب قولهم: بقدم العالم وصدور العالم عنه - سبحانه - صدور المعلول عن علته بالطبع والاضطرار كما يصدر الضوء عن الشمس ويلازمها - بأن الله لايعلم غيره ؛ لأن الله على قولهم هذا فاعل للعالم عن طريق الفعل الطبيعي والفاعل بهذا النوع من الفعل لايعلم فعله ،فالله لايعلم غيره .

وقد أجاب ابن رشد[1] عن هذا الاعتراض :فبيّن أن حصر الغزالي لقسمة الفعل في قسمين فقط . وجعله فعل الله إما إرادي ،وإما طبيعي تقسيم باطل .

وهذا التقسيم وإن كان صحيحا في الأفعال الصادرة عن غير الله تعالى، إلا أنه غير صحيح فيما يتعلق بالأفعال الصادرة عن الله ؛ ففعل الله عند الفلاسفة ليس طبيعيا بوجه من الوجوه ولا إرادي باطلاق ؛بل إرادي منزه عن النقص الموجود في إرادة الإنسان .

وهنا نجد ان ابن رشد يثبت الإرادة لله سبحانه ،ويثبت أن أفعاله صادرة عن إرادة واختيار وليس - كما يقول الغزالي - إنهم يجعلون أفعاله صادرة عنه بالطبع والاضطرار .

فالفلاسفة في نظر ابن رشد يرون أن فعل الله فعل إرادي منزه عن النقص الذي في إرادة المخلوق . ولهذا كان اسم الإرادة يقال على إرادة الله وإرادة الإنسان باشتراك الاسم فقط ،كما أن اسم العلم يقال: على علم الله وعلم البشر من باب الاشتراك في الإسم فقط ،وإلا فإرادة الله وعلمه تختلف

---

(١) انظر تهافت التهافت ، لابن رشد ،جـ ٢ ، ص ٦٦٤.

عن إرادة المخلوق وعلمه . " ... فإن الإرادة في الحيوان والإنسان إنفعال لاحق لهما عن المراد فهي معلولة عنه .

هذا هو المفهوم من إرادة الإنسان . والباري - سبحانه وتعالى - منزه عن أن يكون فيه صفة معلولة" (١) .

وهكذا يبين ابن رشد أن الفلاسفة يثبتون الإرادة " ولا يفهم من معنى الإرادة إلا صدور الفعل مقترنا بالعلم "(٢) وبهذا يثبت ابن رشد علم الله بغيره فهو عالم بما في العالم ،خلافا للغزالي الذي حكى عن الفلاسفة أنهم ينكرون أن يكون الله مريدا.ومن أنكر الإرادة عجز عن إثبات أن الله عالم بغيره ،ومن عجز عن إثبات علمه بغيره ، فعجزه عن إثبات علم الله بالجزئيات من باب أولى(٣) .

وإذا كان ابن رشد قد ادعى أن الفلاسفة لاينكرون الإرادة - ليتوصل بهذه الدعوى إلى أن الفلاسفة يثبتون علمه بغيره ،ومن ثم علمه - بالجزئيات - فإن ابن تيمية لايوافقه على هذه الدعوى،بل يرى إن من الفلاسفة من أنكر الإرادة وأنكر أن الله مبدعا للعالم وأنكر علم الله بالجزئيات ،فلم يكن الغزالي متجنيًا عليهم عندما نسب إليهم ذلك كله . قال ابن تيمية : " وأما أرسطو فليس في كلامه إلا أنه علة غائية بمعنى أن الفلك يتحرك للتشبه به ، ليس فيه أنه مبدع للعالم .

---

(١) تهافت التهافت ،لابن رشد ،ج ٢ ، ص ٦٦٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٦٦٥ .

(٣) يقول الغزالي إن الفلاسفة ذهبوا إلى أن الله " لايعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى الكائن وماكان ومايكون وقد اتفقوا على ذلك ،فإن من ذهب منهم إلى أنه لايعلم إلا نفسه ،فلايخفى هذا من مذهبه .."(تهافت الفلاسفة ، للغزالي ،ص ٢٠٦).

وهذا ، وإن كان في غاية الجهل والكفر فكلامه في علمه مبني على هذا ....
... فإن حقيقة قول أرسطو وأتباعه : أن الرب ليس بخالق ولا عالم "(١) .
وقال : " وهؤلاء عندهم لم يخلق شيئا ولم يعلم أحدا ! بل هو في نفسه ليس بعالم فكيف يعلم غيره ويهديه ؟ "(٢) .

ولكن ابن رشد وهو يتعصب لأرسطو وشيعته زعم أن الفلاسفة لاينكرون الإرادة ولاينكرون علمه بالجزئيات - على الرغم من أن طائفة منهم أنكرت الإرادة وأنكرت علمه بالجزئيات ويرى ابن تيمية أن نفيه لهذا عن الفلاسفة مطلقا تعصبا منه للفلاسفة وفي هذا المعنى يقول :
" ... فحكايته عنهم أنهم يقولون : إنه مريد كحكايته عنهم أنهم يقولون : إنه عالم بالمخلوقات ، ولاريب أن كلاهما قول طائفة منهم . وأما نقل ذلك عن جملتهم أو المشائين جملة فغلط ظاهر "(٣)

والحق أن الفلاسفة قد اختلفوا في مسألة علم الله إلى طوائف ، فمنهم من قال لايعلم إلا ذاته ، وأن الله لايحيط علما بالموجودات ونسب هذا القول إلى أرسطو (٤) ، وحجته في ذلك تنزيه الله عن أن يكون له كمال بغيره ، فقد زعم أن علمه بغيره يوجب كونه كاملا بغيره فكماله في أن لايعلمها وليس كونه لايعلمها نقص بل الكمال في عدم علمه بها .
وقولهم هذا قريب الشبه من قول ابن سينا : إن الله لايعلم الجزئيات المتغيّرة الداخلة في الزمان ، والمنقسمة بانقسام الماضي والمستقبل والآن ، وأن كماله سبحانه في أن لايعلمها ؛ لأنه لو علمها لأوجب ذلك تغيّرا في ذاته فسلب علمها عنه ليس بنقص ؛ بل هو الكمال - تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا - .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٩ ، ص ٤١٥ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٤١٦ .
(٣) المصدر نفسه ، ج ١٠ ص ١٤٣ .
(٤) راجع : المعتبر في الحكمة لأبي البركات ، ج ٣ ص ٦٩ ، ٧٠ ، فقد ذكر اختلاف الفلاسفة في علم الله وتعدد طوائفهم . وانظر أيضا : درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٩ ، ص ٤٠٤ .

ولهذا نجد أن الغزالي يناقش ابن سينا وموافقيه - الذين زعموا أن إنكار علمه بالجزئيات ليس لنقص فيه - سبحانه - بل هو الكمال والتنزيه الذي يجب له - بموجب قولهم هذا ، فيذكر الغزالي أنهم - طالما قالوا :- في علم الله بالجزئيات بهذا القول ، فإنهم لن يستطيعوا أن ينكروا على من يقول من الفلاسفة : " إن الله لايعلم إلا ذاته ، وأما الموجودات فلايعلمها " وذلك لأن حجة هؤلاء كحجتكم في نفي علمه بالجزئيات المتغيرة المنقسمة بانقسام الزمان .

فإن القائلين بأن الله لايعلم غيره ؛ بل يعلم ذاته فقط - قالوا : لو قُدر أنه يعلم غيره لكانت ذاته من حيث هي ذاته ناقصة ، ويحصل لها الكمال بعلم الموجودات ، فيكون ناقصا بذاته مستكملا بغيره .

ومن هنا قالوا : علمه بغيره ليس فيه كمال ؛ بل الكمال في عدم علمه بغيره من الموجودات، وليس كونه سبحانه - لايعلمها نقص ؛ بل كونه لايعلمها هو الكمال ؛ وذلك لأن العلم إنما احتاج إليه الإنسان لأنه ناقص، فيستفيد كماله بالعلم والإنسان يحصل له الكمال بالعلم ، إما ليطلع على مصالحه في العواقب في الدنيا والآخرة وإما لتكمل ذاته المظلمة الناقصة وكذا سائر المخلوقات .

وأما ذات الله سبحانه وتعالى فمستغنية عن أن تكون كاملة بغيرها وزعموا : أنه لو كان يعلم غيره لكان ناقصا في ذاته مكتملا بغيره .

ويرى الغزالي أن ابن سينا بسبب قوله : إن الله لايعلم الجزئيات المتغيرة والمنقسمة بانقسام الزمان وجعله هذا القول تنزيها لله ؛ إذ كان اثبات علمه بالجزئيات المتغيّرة - عنده - نقص ، ونفيها عنه كمال يجب إثباته لله - قد وافق من قال من الفلاسفة إن الله لايعلم إلا نفسه ، لايعلم غيره من الموجودات ؛ إذ كان إثبات علمه بغيره - عندهم - نقص ونفي علمه بغيره كمال يجب إثباته لله .

ويلزم الغزالي ابن سينا أن يقول : نقول: من ينكر علم الله بغيره ، فينكر علم الله بالكليّات كما أنكر ـ هو ـ علم الله بالجزئيات المتغيّرة ؛ لأن حجته التي اعتمد عليها في نفي علمه بالجزئيات من جنس حجتهم التي اعتمدوا عليها في نفي علمه بغيره .

وهكذا يلزم الغزالي من نفى علم الله بالجزئيات المتغيرة بنفي الكليات ـ أيضا ـ والقول : بأن الله لا يعلم إلا نفسه .

وبعد تقرير هذا المعنى ، يعود الغزالي(1) ـ من جهة أخرى ليلزم الفلاسفة بأمر في غاية الشناعة وذلك لأن قولهم : "أن الله لا يعرف إلا نفسه" وكان المخلوق ـ يعرف نفسه ويعرف غيره . كان المخلوق أكمل وأشرف من الباري ـ سبحانه ـ وكيف يكون المعلول أشرف من العلة !!

وهكذا نجد الغزالي يرى أن من أنكر علم الله بالجزئيات المتغيّرة ـ بحجة أن العلم بها نقص ، يجب عليه أن ينكر علم الله بغيره من الموجودات؛ لأن عدم علمه بها ليس لنقص فيه سبحانه ، بل لأن العلم بها نقص .

ولكن ابن رشد يدفع هذا الاعتراض مبيّنا أن علم الله علم منزه عن النقص الذي في علم الإنسان وعلمه ـ سبحانه ـ لا تلحقه تلك الشناعات التي تلحق علم المخلوق ، ولا يلزم عن علمه سبحانه بالجزئيات ما يلزم المخلوق ، فهو ـ سبحانه ـ يعلم الجزئيات والحوادث بعلم غير مجانس لعلمنا ، ولا تستطيع العقول إدراك كيفية هذا العلم ولا يعلم كيفية علمه بالموجودات إلا هو سبحانه ، يقول ابن رشد ـ مجيبا عن اعتراض الغزالي وموضحا وجهة نظره في علم الله بالجزئيات :

" والانفصال من هذا كله ،

---

(1) تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، ص ٢٠١ ، ٢٠٢ .

أن علمه ليس يقتسم فيه الصدق والكذب المتقابلان ؛ بل الذي يقتسم الصدق والكذب هو علم الإنسان مثال ذلك : أن الإنسان يقال فيه :

- إما أن يعلم الغير.
- وإما أن لايعلمه على أنهما متناقضان ، إذا صدق أحدهما كذب الآخر.

وهو سبحانه يصدق عليه الأمران جميعا : أعني : الذي نعلمه (والذي) لانعلمه . أي :

- لايعلمه بعلم يقتضي نقصا ، وهو العلم الإنساني .
- ويعلمه بعلم لايقتضي نقصا ، وهو العلم الذي لايدرك كيفيته إلا هو سبحانه .

وكذلك الأمر في الكليات والجزئيات يصدق عليه - سبحانه - أنه يعلمها ولايعلمها .

هذا هو الذي تقتضيه أصول الفلاسفة القدماء منهم .

وأما من فصل ، فقال : إنه يعلم الكليات ولايعلم الجزئيات فغير محيط بمذهبهم ولا لازم لأصولهم فإن العلوم الإنسانية كلها انفعالات وتأثيرات عن الموجودات، والموجودات هي المؤثرة فيها .

وعلم الباري - سبحانه - هو المؤثر في الموجودات ، والموجودات هي المنفعله عنه "[1] .

وقد اعترض الإمام الغزالي[2] على الفلاسفة الذين أنكروا علمه بالجزئيات المتغيرة ، والحوادث المتجددة المنقسمة بانقسام الزمان إلى ماسيكون وماهو كائن ، وماكان ، بأنكم إن كنتم أيها الفلاسفة تقولون: " إن الله يعلم أنواع وأجناس الموجودات كلها ، فيعلم أنواع وأجناس الجماد ، والحيوان،

---

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٦٧٤-٦٧٦.

(٢) انظر : تهافت الفلاسفة ، للغزالي، ص ٢١٤، ٢١٥ ، تحقيق د. سليمان دنيا .

والإنسان ،والأشجار، وإن كان هذا العلم - عندكم - علما كليّا - ولا يوجب تعدد واختلاف هذه الأنواع والأجناس المختلفة تعدّداً وتغيّراً في علمه سبحانه، فلماذا لا تقولون: بمثل هذا في علمه بالجزئيات المتغيرة، فيكون الله - سبحانه - يعلمها بعلم واحد لا يتغير ويعلمها دون أن يحصل من علمه بها ما تحذرونه من التغير في العلم بتغير حال المعلوم - لاسيما وأن اختلاف أحوال الجزئي الواحد باختلاف أحواله المختلفة باختلاف الزمان، أقل بكثير من اختلاف الأجناس والأنواع .

فإذا كان يعلم أنواع وأجناس الموجودات ولا يوجب علمه بها تعدداً واختلافاً فليس مستحيلا أن يعلم الجزئيات المتغيرة دون أن يحصل في علمه بها ما تحذرونه من التعدد والتغير في العلم ،لاسيما وأن الاختلاف والتعدد والتباعد الذي بين أنواع الموجودات وأجناسها أشد من الاختلاف الواقع بين أحوال الشيء الواحد ، المنقسم بانقسام الزمان فإذا لم يوجب العلم بتلك الأنواع والأجناس تعددا واختلافا في العلم ،فكيف يوجب العلم بالجزئيات التي تختلف أحوالها باختلاف الزمان - تعددا واختلافا في العلم ".

فالغزالي هنا يلزم الفلاسفة إما أن يوافقوا على ما يقوله المسلمون من أن علم الله محيط بالجزئيات المتغيّرة ولا يعزب عنه منها شيء وأنه يعلمها بزمانها ومكانها ،وأما أن يلتزموا بأن علمه بأنواع وأجناس الموجودات المختلفة يوجب التعدّد والتكثّر في علمه وأن علمه يتكثّر بتكثّر المعلومات فإذا كانت أنواع وأجناس الموجودات كثيرة ومختلفة ومتعددة فالعلم بها يجب أن يتعدد .

وقد اجتهد ابن رشد في الجواب عن هذا الالزام ولجأ في الرد على هذا الاعتراض إلى تفرقته المعهودة بين علم الله وعلم البشر،ولهذا يرى ابن رشد أنه يجب أن نفرق تفرقة حقيقية بين علم الله سبحانه بالموجودات باعتباره علة في وجود المعلومات وبين علمنا البشري باعتباره معلولا ومسببا عن المعلومات ، أي أن علم الخالق هو العلة في وجود المعلومات كلها ، وعلم

المخلوق معلول عن المعلومات والموجودات انفسها . وهذه ناحية يجب مراعاتها في فهم علم الله تعالى للجزئيات وسائر الموجودات .

وأما الناحية الاخرى : فانه يجب أن نفرق بين علم الله وعلم الانسان ايضا ،وان نعلم انه ليس هناك وجها من وجوه المقارنة بين علم الله وعلم الإنسان، وذلك لأن علم الله بالأنواع والأجناس بما هو عقل[1] وعلم الإنسان بالأشخاص المعينة وسائر الجزئيات بالحواس .

ويرى ابن رشد أنه إذا اعتبرنا هذه التفرقة بناحيتيها فإنه لايبقى هناك مجال لقياس أحد العلمين على الآخر ،وأيضا فإن اللوازم التي تلزم أحد العلمين لاتلزم الآخر .

وبناء على هذا ،فإن الزام الغزالي للفلاسفة بأنهم قد أجازوا أن يحيط علم الله بالأنواع والأجناس (الكليات) المتعددة دون أن يقتضي تعددها اختلاف تعدد العلم وتغيّره .

وإن كان ذلك كذلك فيجب عليهم أن يجوزوا علما واحدا يحيط بالأشخاص المختلفة وأحوال الشخص الواحد ،فيعلم الله الجزئيات المتغيرة والمنقسمة بانقسام الزمان بعلم واحد لايتغيّر فهذا الالزام يرى ابن رشد أنه غير صحيح؛ بل هو سوفسطائي لأن هناك فرقا شاسعا بين علم الله للكليات بما هو عقل وبين علمنا للجزئيات بالحواس واسم العلم يقال على علم الله وعلمنا الإنساني من باب اشتراك اللفظ فقط فالفرق بين العلمين فرقا بعيدا؛ وذلك لأن إدراك ، الجزئيات يكون بالحواس والخيال ، وتجدد أحوال الجزئيات وتغيرها يوجب تغير الإدراك وتعدده فتغيّر العلم بتغير أحوالها لازم لها نتيجة انفعاله وتأثره بها .

وأما العلم بالكليات (الأنواع والأجناس) هو عقل فلا يوجب تغيرا؛ إذ كان علما ثابتا وإن تعدد ،فالقول بادراك الكليات المتعددة لايلزم منه القول

---

(١) العقل هنا يراد به الاستعداد المحض لإدراك المعقولات .
راجع : كتاب التعريفات للجرجاني ، ص ١٥١ ،١٥٢ ، ط الأولى ١٤٠٣ هـ ، بيروت ،دار الكتب العلمية) .

بإدراك الجزئيات المتغيرة والمختلفة باختلاف الأحوال التي تطرأ على الجزئي لأن الاختلاف بين العلمين واضحا فعلم الله سبب في المعلومات فهو علم فاعل، وعلم الإنسان علم مسبب عن المعلومات منفعل عنها متأثر بها فمن الخطأ المماثلة بين العلمين وقياس أحدهما على الآخر ،وبسبب هذه المماثلة وقعت المشاغبة والمشاجرة بين الفلاسفة والغزالي • وقد وضح ابن رشد هذا المعنى بقوله :

"الأصل في هذه المشاغبة تشبيه : علم الخالق - سبحانه - بعلم الإنسان وقياس أحد العلمين على الثاني ،وذلك أن إدراك الإنسان للأشخاص بالحواس وإدراك الموجودات العامة بالعقل • والعلة في الإدراك هو المدرك نفسه فلاشك في تغير الإدراك بتغيّر المدركات ، وفي تعدده بتعددها •

وأما جوابه عن ذلك بأنه ممكن أن يكون ههنا علم نسبة المعلومات إليه ،نسبة الإضافات التي ليست الإضافة في جوهرها مثل: اليمين والشمال في ذي اليمين والشمال فشيء لايعقل من طبيعة العلم الإنساني فهذه المعاندة سفسطائية •

وأما العناد الثاني وهو قوله :

إن من قال من الفلاسفة : " إنه يعلم الكليات ،فإنه يلزمهم أنهم إذا أجازوا على علمه تعدد الأنواع فليجيزوا تعدد الأشخاص وتعدد أحوال الشخص الواحد بعينه - فعناد سفسطائي ، فإن: العلم بالأشخاص هو : حس أو خيال •

والعلم بالكليات هو : عقل •

وتجدد الأشخاص ،أو أحوال الأشخاص يوجب شيئين :

آ - تغير الإدراك •

ب - وتعدده •

وعلم الأنواع والأجناس ليس يوجب تغيّرا؛ إذ علمها ثابت وأنهما يتحدان في العلم المحيط بهما وأنما يجتمعان - أعني الكلية والجزئية في معنى التعدد•

وأما قوله :

إن من يجعل من الفلاسفة علما واحدا بسيطا محيطا بالأجناس والأنواع من غير أن يكون هنالك تعدد واختلاف يقتضيه اختلاف الأنواع والأجناس وتباعد بعضها من بعض فقد يجب عليه أن يجوز علما واحدا يحيط بالأشخاص المختلفة وأحوال الشخص الواحد المختلفة .

فهو بمنزلة من قال: إنه إن وجد عقل يحيط بالأنواع والأجناس وهو واحد، فقد يجب أن يوجد حس واحد بسيط يحيط بالأشخاص المختلفة وهو قول سفسطائي؛ لأن اسم العلم مقول عليهما باشتراك الإسم "(١) .

ويرى ابن رشد أن تعدد المعلومات في علم الله ليس كتعددها في العلم الانساني ، وذلك أنه يلحقها في العلم الإنساني تعدد من وجهين :

أحدهما : من جهة الخيالات، وهنا يشبه التعدد المكاني.

والثاني : تعددها في أنفسها في العقل منا . أعني التعدد الذي يلحق الجنس الأول .كأنك قلت : الموجود بانقسامه إلى جميع الأنواع الداخلة تحته ،فإن العقل منا هو واحد من جهة الأمر الكلي المحيط بجميع الأنواع الموجودة في العالم وهو يتعدد بتعدد الأنواع .

وهو بيّن أنه إذا نزهنا العلم الأزلي عن معنى الكلي أنه يرتفع هذا التعدد ويبقى هنالك تعدد ليس شأن العقل منا إدراكه ؛ إلا لو كان العلم منا هو هو - بعينه - ذلك العلم الأزلي ،وذلك مستحيل .

ولذلك أصدق ما قال القوم : إن للمعقول حدا تقف عنده ولا تتعداه ،وهو العجز ،عن التكييف الذي في ذلك العلم ،وأيضا فإن العقل منا هو : علم للموجودات بالقوة ، لا علم بالفعل .

والعلم بالقوة ناقص من العلم بالفعل.

وكلما كان العلم منا أكثر كلية كان أدخل في باب العلم بالقوة وأدخل

---

(١) تهافت التهافت ،لابن رشد ،ج ٢ ، ص ٧٠٠-٧٠٢ ،تحقيق د. سليمان دنيا .

في باب نقصان العلم .

وليس يصح على العلم الأزلي أن يكون ناقصا بوجه من الوجوه ، ولا يوجد فيه علم هو علم بالقوة ، لأن العلم بالقوة هو علم في هيولى .

فلذلك يرى القوم أن العلم الأولي يجب أن يكون علما بالفعل ، وأن لا يكون هناك كلية أصلا ، ولا كثرة متولدة عن قوة مثل كثرة الأنواع المتولدة عن الجنس .
وإنما امتنع عندنا إدراك ما لا نهاية له بالفعل؛ لأن المعلومات عندنا منفصلة بعضها عن بعض .

فأما إن وجد ههنا علم تتّحد فيه المعلومات فالمتناهية وغير المتناهية في حقه سواء .

هذا كله مما يزعم القوم أنه قد قام البرهان عليه عندهم .

وإذا لم نفهم نحن من الكثرة في العلم إلا هذه الكثرة وهي منتفية عنه فعلمه واحد وبالفعل سبحانه وتعالى .

لكن تكييف هذا المعنى وتصوره بالحقيقة ممتنع على العقل الإنساني لأنه لو أدرك الإنسان هذا المعنى لكان عقله هو عقل الباري - سبحانه وتعالى ، وذلك مستحيل .

ولما كان العلم بالشخص عندنا هو العلم بالفعل ، علمنا أن علمه هو أشبه بالعلم الشخصي منه بالعلم الكلي ، وإن كان لا كليا ولا شخصيا .

ومن فهم هذا ، فهم معنى قوله سبحانه وتعالى: (لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض)(١) وغير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى (٢)

---

(١) سورة سبأ ، آية : ٣ .
(٢) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج٢ ، ص ٥٢٣ ، ٥٣٦ .

وعلى الرغم من أن ابن رشد حاول جاهدا أن يجيب عن الزام الغزالي للفلاسفة واجتهد في الحصول على جواب يتخلص به من الزام الغزالي لهم إلا أنه اعترف - في نهاية المطاف - بأن الغزالي على حق فيما ذكره من أن تعدد أنواع وأجناس الموجودات: كالإنسان والحيوان والجماد يوجب تعدد العلم وتكثره واختلافه باختلاف هذه المعلومات المختلفة والمتنوعة وتغير العلم واختلافه هو المحذور الذي خشيه ابن سينا ففرّ منه إلى القول بأن الله لايعلم الجزئيات - أو لايعلمها علما جزئيا بعبارة أدق - .

وهنا نجد ابن رشد يعترف بأن الغزالي على حق في ذلك فيقول :

" وقوله - أي الغزالي - إن تعدد الأنواع والأجناس يوجب التعدد في العلم صحيح "(1) .

ولكي ينجو ابن رشد من هذا الاعتراض القوي الذي وجهه الغزالي للفلاسفة لجأ إلى القول: بأن " المحققين من الفلاسفة لايصفون علمه - سبحانه وتعالى - بالموجودات لابكلي ولا جزئي "(2) وذلك لأن الذي يوصف بأنه : يعلم الأشياء بعلم كلي أو علم جزئي فقط هو العلم الإنساني وهو العلم الذي تكون هذه الأمور لازمة له .

وأما علم الله تعالى فلا يوصف بأنه يعلم الموجودات بعلم كلي أو جزئي وهذه الأمور تلزم العلم الإنساني ولاتلزم علمه سبحانه وتعالى ؛ وذلك لأن العلم الإنساني علم منفعل عن الموجودات ومعلول لها ، وأما علم الله فهو فعل وعلة وسبب في وجودها فلايقاس علم الله على العلم الإنساني(3) ، وليس هناك أدنى وجه من وجوه المقارنة ؛ لأن علم الله بالموجودات على خلاف علمنا بها ، وإذا كان ذلك كذلك ." ... فواجب أن يكون هنالك للموجودات علم آخر

---

(1) تهافت التهافت ، لابن رشد ، جـ٢ ص ٧٠٢ ، تحقيق د. سليمان دنيا .
(2) تهافت التهافت لابن رشد ، جـ٢ ص ٧٠٢-٧٠٣ .
(3) انظر: المصدر نفسه ، جـ ٢ ، ص ٧٠٣ .

لايكيّف وهو العلم القديم - سبحانه " (١) .

وينتهي ابن رشد - بعد هذه النصوص - مقررا دعواه بأن الفلاسفة لاينكرون علم الله كما يقول الغزالي .

ولكنهم ينكرون أن يكون الله يعلم الجزئيات على النحو الذي نعلمها به ولايقفون عند هذا الإنكار - فقط - بل ينكرون - أيضا - أن يكون الله يعلم الكليات على النحو الذي نعلمها به ، لأن الأمور الكلية التي نعلمها نحن هي : معلولة للمعلومات ومسببة عن طبيعة الموجودات وهي منفعلة عن الموجودات ومتأثرة بها .

وأما علم الله فهو علة للمعلومات وسبب في وجود الموجودات فهو علم فاعل ومؤثر فيها وبسبب هذه الفروق فإن علم الله للكليات والجزئيات مخالف لعلمنا بها تماما ، "... ولذلك ماقد أدى إليه البرهان: أن ذلك العلم منزه عن أن يوصف ب " كلي " أو " جزئي " .. "(٢) .

وبناء على هذا فإن علم الله بالكليّات والجزئيّات تعجز العقول البشرية عن إدراكه وتكييفه " وهو العلم الذي لايدرك كيفيته إلا هو سبحانه "(٣)

وهنا يدرك ابن رشد قصور العقل البشري واضمحلاله وتضاؤله وأنه عاجز عن أن يدرك كيفية علم الله بالجزئيات ولهذا يقرر أن : "الكلام في علم الباري - سبحانه وتعالى - بذاته وبغيره ، مما يحرم على طريق الجدل في حال المناظره فضلا عن أن يثبت في كتاب ، فإنه لاتنتهي أفهام الجمهور إلى مثل هذه الدقائق .

---

(١) ضميمة في مسألة علم الله القديم ، لابن رشد ، ص ٦٢ .

(٢) ضميمة في مسألة علم الله القديم ، لابن رشد ، ص ٦١ .

(٣) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٦٧٥ .

وإذا اخيضمعهم فيهذا ،بطل معنى الإلهية عندهم ،فلذلك كان الخوض في هذا العلم محرما عليهم ؛إذ كان الكافي في سعادتهم أن يفهموا من ذلك ما أطاقته أفهامهم " (١)

...

ونستخلص مما سبق - أن ابن رشد قد أسس رأيه في مسألة علم الله على عدة أمور :

أولا: عدم المماثلة بين علم الله - تعالى - وعلم المخلوق ،وأنه بسبب عدم التفرقة بين علم الله - تعالى - وعلم البشر أثار المتكلمون شكا عصيبا وجدلا عنيفا ،وتردى ابن سينا وموافقوه - في إنكار علم الله بالجزئيات المتغيرة ،وقال: بأن الله يعلمها علما كليّا ،وبسبب ذلك -أيضا - وقعت المشاعبة والمشاجرة بين الغزالي والفلاسفة .

ويرى ابن رشد أن الله - سبحانه - يعلم الأشياء كلها بعلم غير مجانس لعلمنا وهو يعلمها بعلم منزه عن النقص الذي في علمنا ،وبالتالي فإن اللوازم التي تلزم علم المخلوق لا تلزم علم الله تعالى إذ كان علمه مخالف لعلمنا تماما .

ولهذا فإنه يجب علينا - ونحن نبحث في مسألة علم الله بالموجودات ، وعلمه بما كان وما سيكون وما هو كائن - أن نفرق تفرقة حقيقية بين علم الله بهذه الأشياء وبين علمنا بها ، وأما إذا لم نفرق بين علم الله القديم ،وبين علم الإنسان المحدث ،فسوف نقع دون شك - في أخطاء جسيمة وشكوك عظيمة . وهذا بيّن من حال المتكلمين ،فقد أهملوا هذه التفرقة ،وتوهموا المماثلة بين علم الله وعلم البشر ،ومن ثم أخذوا يقيسون أحد العلمين على الآخر فأثارت أقوالهم في علم الله شكوكا عصيبة ليس في مقدرة علم الكلام حلها ذلك بأنهم ذهبوا

---

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ،ص ٥٥٠-٥٥١ .

إلى أن الله يعلم الأشياء قبل وجودها ، وبعد أن توجد بنفس العلم الأزلي الأول وهذا القول من الصعوبة بمكان وقد صور ابن رشد هذه الصعوبة بقوله :
" وبالجملة فيعسر أن يتصور أن العلم بالشيء قبل أن يوجد والعلم به بعد أن وجد علم واحد بعينه ..."(١) .

ثانيا : أن علم الله - سبحانه - سبب وعلة لوجود الأشياء وأما علم الإنسان فهو مسبب ومعلول عن الموجودات ومنفعل عنها .

وقد استخدم ابن رشد هذه الفكرة لحل مشكلة تعلق علم الله القديم الأزلي بالأشياء التي تحدث عبر فترات الزمان .

واستخدمها - أيضا - لحل مشكلة تعلق علم الله بالجزئيات المتغيرة التي تتغير أحوالها بتغير الزمان فتنقسم بانقسام الزمان إلى الماضي، والحاضر ، والمستقبل .

ثالثا : أن علم الله بالأشياء لا يصح وصفه بأنه كلي ولا جزئي فهذا الوصف يلحق العلم البشري الناقص ، ويتنزه عنه علم الله تعالى، فلا يقال علمه بالأشياء علم كلي ولا يقال علمه بالأشياء علم جزئي؛ لأن الكليات والجزئيات معلولات عن المعلومات ، وعلم الله علة لها ، فهو سبحانه - يعلم الكليات والجزئيات بعلم يليق به سبحانه ، ولا يعلمها بعلم يقتضي(٢) نقصا كعلم البشر .

وهذا العلم محيط بجميع الأشياء ، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ، فالله - سبحانه - عالم بالكليات والجزئيات علما محيطا شاملا .

وينتقل ابن رشد من هذه النقطة مدعيا أن المشائين من الفلاسفة لا ينكرون

---

(١) ضميمة في مسألة علم الله القديم ، لابن رشد ، ص ٦٠ .
(٢) لمزيد من التفصيل راجع : تهافت التهافت ، لابن رشد ، جـ ٢ ، ص ٦٧٤-٦٧٥ تحقيق د. سليمان دنيا .

علم الله بالجزئيات كما اتهمهم بذلك الغزالي، معتمدا في هذا الإتهام على كتب ابن سينا ، وابن سينا ليس حجة في ذلك .

ويبيّن ابن رشد أن السبب الذي دفع ابن سينا وموافقيه إلى القول بأن الله يعلم الأشياء علما كليا - ولا يعلم الجزئيات المتغيرة والمنقسمة بانقسام الزمان إلى الماضي والمستقبل والآن ، بل يعلم الجزئي علما كليا ، - هو الحرص على تقرير أن علم الله بالأشياء علما واحدا لا يتغير بتغير المعلومات ولا يتعدد بتعددها (١) .

ويحدد ابن رشد المشكلة التي من أجلها قالوا بهذا القول تحديدا وافيا مبينا أن ابن سينا قال بذلك فرارا من التغير في علم الله بتغير أحوال المعلوم فحال الشيء قبل وجوده تختلف عن حاله بعد وجوده ، ولهذا فإن قول المتكلمين : " إن الله يعلم الشيء قبل وجوده وحال وجوده وبعد عدمه بعلم واحد لا يتغير - قول يثير الشك عند الجمهور .

ويرى ابن رشد أن هذا الشك الذي عرض للمتكلمين وذلك الخطأ الذي ارتكبه ابن سينا - ومن وافقه - سببه عدم التفرقة بين عالم الغيب ، وعالم الشهادة وسببه توهم المماثلة بين علم الله والعلم الإنساني .

ولكننا إذا حققنا التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، وعلمنا - يقينا - أن علمه - سبحانه - مخالف لعلمنا تماما ، لأن علم الله سبب في وجود الأشياء وعلة ، وعلم الإنسان مسبب عن الأشياء ومعلول لها وهو علم منفعل عن المعلومات ومتأثر بها ، إذا علمنا ذلك كله انجلت الشكوك ، وبطلت تلك المشكلة التي توهمها ابن سينا ففر من أجلها إلى القول : بأن الله يعلم الأشياء علما كليا .

وبناء على هذا فلا داعي للمشاغبة التي أثارها الغزالي ضد الفلاسفة ،

---

(١) وفي الحقيقة أن الذي حمل ابن سينا على القول بذلك هو تلك المحاولة الفاشلة التي ظن أنها تنجيه ، وهي التوفيق بين الدين والفلسفة والتي أراد بها أن يرضي أرسطو الذي يذهب إلى أن الله لا يعلم شيئا من العالم ويوفق بينه وبين الدين الذي ينص على أن الله لا تخفى عليه خافية فجاء ابن سينا بهذا القول الغريب وهو أن الله يعلم الكليات لا الجزئيات .

فالفلاسفة يثبتون علم الله بالجزئيات - خلافا لما حكى عنهم - وإنما ينكرون أن يعلمها بعلم ناقص كعلم البشر فهم يقولون لا يعلم الأشياء بعلم كلي ولا علم جزئي ، لأن كلا من الكلي والجزئي معلول عن المعلوم ومنفعل عنه ومتأثر به ، وعلم الله بالأشياء على العكس من ذلك ، فهو علة وسبب في وجود الأشياء ، فهو علم فاعل ، وأما علم غيره فهو علم منفعل معلول .

ويقرر ابن رشد أن الله - سبحانه - يعلم الكليات بعلم مخالف لعلمنا بها ، ويعلم الجزئيات - كذلك بعلم مخالف لعلمنا بها ، ولا يعلم الكليات والجزئيات بالعلم الذي يقتضي نقصا ، وهو علم البشر ، وإنما علمه بها علم غير مجانس لعلمنا من جميع الوجوه .

ويرى ابن رشد أن : هذا هو تقرير مذهب المشائين من الفلاسفة وأن : "... هذا هو الذي تقتضيه أصول الفلاسفة القدماء منهم .

وأما من فصل ، فقال : إنه يعلم الكليات ، ولا يعلم الجزئيات[1] ، فغير محيط بمذهبهم ولا لازم لأصولهم ، فإن العلوم الإنسانية كلها انفعالات ، وتأثرات عن الموجودات .

والموجودات هي المؤثرة فيها ، وعلم الباري - سبحانه - هو المؤثر في الموجودات والموجودات هي المنفعلة عنه .

وإذا تقرر هذا ، فقد وقعت الراحة من جميع المشاجرة بين أبي حامد وبين الفلاسفة ..."[2] .

ويبيّن ابن رشد أن من عرف هذا المعنى - أي عرف أن علم الله بالأشياء مخالف لعلمنا بها تماما ، وعرف أن علم الله سبب في وجود الأشياء وعلة لها ، وأن علم الإنسان مسبب عن وجود الأشياء ومعلول ، فهو علم منفعل ، وعلم الله علم فاعل ، - عرف أن علم الله محيط بالكليات والجزئيات ، ومن عرف ذلك - أيضا -

---

(١) انظر تهافت التهافت ، لابن رشد ، (ط. الثالثة : تحقيق د. سليمان دنيا مصر : دار المعارف ،) ج٢ ، ص ٦٧٥ ، ٦٧٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٦٧٥ - ٦٧٦ .

فهم قوله تعالى : (لايعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض)[١] وغير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى [٢] .

وبهذا يصل فيلسوف قرطبة إلى أن الفلاسفة يثبتون علم الله بالجزئيات ،علما دقيقا محيطا لايشذ عنه من جزئياته شيء - فضلا عن الكليات - فهو بكل شيء عليم ،وهذا العلم هو علم مغاير لعلم الإنسان لاتستطيع العقول إدراكه ولاتكييفه ، " ... ولذلك أصدق ماقال القوم إن للعقول حدا تقف عنده ولاتتعداه ، وهو العجز عن التكييف الذي في ذلك العلم"[٣] ، وكذلك علمه - سبحانه - علم منزه عن لوازم النقص التي تلزم علم الإنسان بالجزئيات وكذلك علمه - سبحانه - منزه عن التغير بتغير أحوال المعلوم " ... وكما أنه لايحدث في الفاعل تغير عند وجود مفعوله ،- أعني تغيرا لم يكن قبل ذلك . كذلك لايحدث في العلم القديم - سبحانه - تغيّر عند حدوث معلومة عنه .."[٤] وإنما لم يحدث في علم الله تغيّر ،لأن علم الله سبب وجود الأشياء فهو علة لها بخلاف الحال في علمنا فهو علم ناقص متأثر بالمعلومات ومنفعل عنها ،فهو علم معلول ومحدود .

وهكذا يرى ابن رشد أن الفلاسفة يثبتون علم الله بالجزئيات خلافا للغزالي الذي حكم عليهم بأنهم ينكرون علم الله بالجزئيات وخلافا لابن سينا الذي ذهب إلى أن الله لايعلم الجزئيات إلا علما كليا .

ولهذا نجد ابن رشد يلتمس العذر للغزالي لأنه لم يأخذ هذه العلوم من كتب الفلاسفة أنفسهم، بل ذهب يلتمسها من كتب ابن سينا .

وكذلك يتهم ابن سينا بقصور الفهم وقلة الإحاطة التامة بمذهب الفلاسفة

---

(١) سورة سبأ ، آية ٣ .

(٢) انظر: تهافت التهافت لابن رشد ،ج ٢ ، ص ٥٣٦ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٥٣٤ .

(٤) ضميمة في مسألة علم الله القديم ،لابن رشد ، ص ٦١ .

ويرى انه اعتنق ذلك الرأي ،وحكاه عن الفلاسفة على أساسها أداه إليه فهمه وليس على أساس الأمر في نفسه .

وماذهب إليه ابن رشد من أن علم الله بالأشياء ليس كعلم البشر ، وأنه يعلم الموجودات بعلم غير مجانس لعلمنا كلام صحيح لاغبار عليه ،

وقد وافق ابن رشد الحق عندما ذهب إلى أن علم الله بالجزئيات لاتلزمه اللوازم التي تلزم علم المخلوق ،وأنه لايجوز بحال من الأحوال قياس أحد العلمين على الآخر .

وماذهب إليه ابن رشد من أن علم الله سبب في وجود الأشياء وأنه يعلم الكليات والجزئيات لأنه سبب في وجودها - ليس بصحيح على اطلاقه ،لأن القول بأن العلم سبب في وجود الأشياء لايدع للقدرة والإرادة مجالا في خلق العالم- علما بأن تأثيرهما أظهر من تأثير العلم[1] .

وقول ابن رشد أن الفلاسفة لاينكرون علم الله بالجزئيات ليس بصحيح ، ودفاعه عنهم في ذلك تعصب ظاهر منه لأرسطو وشيعته .

والحق أن الفلاسفة ينكرون علم الله بالجزئيات - فعلا - والنصوص السابقة المنقولة من كلام أرسطو تدل دلالة صريحة على أن الله لايعلم الموجودات؛إذ لو علمها لاستلزم ذلك نقصا في ذاته وأما ابن سينا فقد ذهب - كما ذكرت سابقا - أنه يعلم الجزئيات على وجه كلي وينفي أن يكون الله يعلمها على نحو جزئي .

وكذلك الذين اعتنوا ببيان مذهب الفلاسفة كالغزالي والرازي ،والطوسي وغيرهم قرروا أنهم ينكرون علم الله بالجزئيات .

---

(١) يقول ابن تيمية : " "ومن هنا ضل هؤلاء المتفلسفة فجعلوا مجرد العلم بنظام المخلوقات موجبا لوجودها ،ولم يجعلوا للقدرة والمشيئة أثرا مع أن تأثير القدرة والمشيئة في ذلك أظهر من تأثير العلم .." درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ،ج ٩ ،ص ٣٩١.

وبهذا نصل إلى أن القول بإنكار علم الله بالجزئيات قول ثابت عن الفلاسفة حقيقة، ولم يكن الغزالي مخطئا أو متجنيا على الفلاسفة عندما نسب إليهم هذا القول أو ألزمهم به .

ولكن ابن رشد قد دفعه شغفه بالفلسفة وتعصبه لأرسطو وشيعته إلى أن ينكر هذه الحقيقة مدعيا أن الفلاسفة يثبتون علم الله بالجزئيات ؛ ولكن هذا القول خلاف الحق .

نعم . إن كان ابن رشد قد سخر كلام بعض الفلاسفة أو وجهه وجهة يفهم منها إثبات علم الله بالجزئيات أو أنه فهم من كلامهم هذا المعنى إلا أن ذلك لا يمنحه الحق في أن يدعي أن الفلاسفة - جميعا - يثبتون علم الله بالجزئيات ولهذا نجد الإمام ابن تيمية يصف موقف ابن رشد هذا بأنه قد تعصب للفلاسفة ولم ينقل أقوالهم في مسألة العلم كما هي عليه في الواقع " ... إذ تنزيهه هنا للفلاسفة المشائين عن أن يكون هذا كلامهم ،هو تعصب جسيم منه لهم . وهذا نظر سيء في نقل أقوال الناس ..."(١) .

وسوف ننتقل إلى بيان موقف الإمام ابن تيمية من الفيلسوف ابن رشد فيما يتعلق بعلم الله بالجزئيات ، فلننظر إليه .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ،لابن تيمية ،ج ٩ ، ص ٣٩٨ ، ٣٩٩ .

موقف ابن تيمية من كلام ابن رشد في مسألة علم الله بالجزئيات

يتفق الإمام ابن تيمية مع ابن رشد على أن الله عالم بالجزئيات ، فهو يعلم كل شيء جزئي على سبيل التعيين ويعلمه بطوله وعرضه وعمقه وقدره ، ويعلمه بزمانه ومكانه .

" ولهذا كان قول المرسلين : إن الله أحصى كل شيء عددا ، فهو يعلم أوزان الجبال ، ودورات الزمان وأمواج البحر ، وقطرات المطر ، وأنفاس[1] بني ادم : (وماتسقط من ورقة إلا يعلمها ولاحبة في ظلمات الأرض ولارطب ولايابس إلا في كتاب مبين)[2] .

ويتفق ابن تيمية مع ابن رشد على أن الله يعلم الأشياء ؛ لأنه - سبحانه - هو الذى أوجدها .

ولكن يختلف ابن تيمية عن ابن رشد في أن ابن رشد يرى أن الله يعلم الأشياء ؛ لأن علمه سبب في وجودها ، فكأنه بهذا القول لايدع للقدرة والإرادة مجالا في وجود الأشياء مع أن تأثير الإرادة والقدرة - في إيجاد الأشياء - أعظم من تأثير العلم ، بخلاف ابن تيمية الذي يرى أن الله يعلم الأشياء ؛ لأنه الخالق لها ويستدل على ذلك بقوله تعالى : (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير)[3] مقررا تأثير القدرة والإرادة في وجود الأشياء ، ومبيّنا أن :" ... هذه الآية تدل على كونه عالما بالجزئيات من طرق :

- أحدها : من جهة كون الخلق يستلزم العلم بالمخلوق .
- والثاني : من جهة كونه في نفسه لطيفا خبيرا وذلك يوجب علمه بدقيق الأشياء .

---

(١) درء تعارض العقل النقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ١٧٣ .
(٢) سورة الأنعام ، آية ٥٩ .
(٣) سورة الملك ، آية ١٤ .

وخفيها. ثم يقال : اللطيف الخبير علمه بنفسه أولى من علمه بغيره ، وعلمه بنفسه مستلزم لعلمه بلوازم ذاته ، ..."(١) .

ويقرر شيخ الإسلام دلالة الآية بطريق آخر : " ... وهو أن يقال: خلق الخالق مشروط بتصوره للمخلوق قبل أن يخلقه ، فإن الخلق إنما يخلق بالإرادة ، والإرادة مشروطة بالعلم ، فإرادة مالا يشعر به محال . وإذا كان إنما يخلق بإرادته ، وإنما يريد مايصوره لزم من ذلك أن يعلم كل ماخلقه "(٢) .

وهكذا يقرر ابن تيمية أن الله فاعل الأشياء بقدرته وإرادته ، وهو عالم بنفسه وذلك يستلزم علمه بكل حادث على الوجه الذي حدث عليه ، ويستلزم علمه بكل جزئي لأنه هو الفاعل له على هذا الوجه (٣) .

" يبين هذا أن العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بمعلولها ، وهي الموجب ، والرب - سبحانه - هو موجب بمشيئته وقدرته لكل مايشاؤه .

وهم - أي الفلاسفة - يسمونه علة ، وهو إنما يوجد شيئا معينا ، لايوجد شيئا كليا ، إذ الخارج ليس فيه شيء كلي ، فيجب أن يكون عالما بكل شيء جزئي ، كما أنه خالق لكل شيء جزئي . وإن كان له علم عام كلي بالأمور الكلية فلا منافاة بين هذا وهذا ؛ بل مخلوقه له علم بالكلي والجزئيات ، فالخالق أولى بذلك " (٤) .

وقد رد الإمام ابن تيمية على ابن رشد في دعواه : " بأن الفلاسفة لاينكرون علم الله بالجزئيات ؛ بل يثبتون أنه يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا وزعمه أن الغزالي قد غلط على الفلاسفة عندما نسب إليهم ذلك ".

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ١١٧.
(٢) المصدر السابق نفسه ، ج ١٠ ص ١١٤.
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٩٦.
(٤) المصدر نفسه ، ص ١٧٣.

وقد بين الإمام ابن تيمية أن دفاع ابن رشد عن الفلاسفة في علم الله بالجزئيات باطل وأن القول بانكار علم الله بالجزئيات هو قول محكي عنهم ، يقول الإمام ابن تيمية ناقدا لدفاع ابن رشد عن الفلاسفة :" ...... وأما ماذكره من أن الفلاسفة لايقولون : إنه لايعلم الجزئيات بل يرون أنه لايعلمها بالعلم المحدث وإنكاره أن يكون المشاؤون من الفلاسفة ينكرون علمه ، بجزئيات العالم ، فهذا يدل على فرط تعصبه لهؤلاء الفلاسفة بالباطل ، وعدم معرفته بحقيقة مذهبهم فإنه دائما يتعصب لأرسطو صاحب التعاليم المنطقية والإلهية . وكلامه في مسالة العلم معروف مذكور في كتابه " مابعد الطبيعة " ....

وأرسطو ينكر علم الرب بشيء من الحوادث مطلقا . وكلامه في ذلك وحججه من أفسد الكلام ....؛ ولكن ابن سينا وأمثاله زعموا أنه إنما يعلم الكليات والجزئيات : يعلمها على وجه كلي . وهؤلاء فروا من وقوع التغير في علمه "(١) .

وكذلك ينقد الإمام ابن تيمية حجة ابن رشد التي اعتمد عليها ليدفع بها اتهام الغزالي للفلاسفة ، " بأنهم ينكرون علم الله بالجزئيات " . وقد بيّن ابن رشد هذه الحجة بقوله :

" ... وكيف يمكن أن يُتصور أن المشائين من الحكماء يرون أن العلم القديم لايحيط بالجزئيات وهم يرون أنه سبب الانذار في المنامات والوحي وغير ذلك من أنواع الإلهامات "(٢) .

وقد نقد الإمام ابن تيمية هذه الحجة بقوله :-

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٩ ، ص ٣٩٧ - ٣٩٨.

(٢) ضميمة في مسالة العلم لابن رشد ص ٦٢ ، ويقول ابن رشد أيضا :" وكيف يتوهم على المشائين أنهم يقولون إنه سبحانه لايعلم بالعلم القديم الجزئيات وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الانذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل ، وأن ذلك العلم المنذر يحصل للإنسان في النوم من قبل العلم الأزلي المدبر للكل والمستولي عليه ..." فصل المقال ، لابن رشد ، ص ٤٠.

" واما احتجاجه على اثبات علم الرب بالجزئيات بالانذارات والمنامات فاستدلال ضعيف ،فإن ابن سينا وأمثاله يدعون أن مايحصل للنفوس البشرية من العلم والإنذارات والمنامات إنماهو من فيض العقل الفعال والنفس الفلكية ، وإذا أرادوا أن يجمعوا بين الشريعة والفلسفة قالوا: إن النفس الفلكية هي اللوح المحفوظ ... ...

ومن علم دين الإسلام الذي بعث الله به رسله علم أن هذا من أبعد الأمور عن دين الإسلام " (١) .

وقد أكد شيخ الإسلام هذا المعنى في موضع آخر بقوله :

" وماذكره ابن رشد عنهم من أنهم " يرون أن العلم سبب الإنذار بالجزئيات" فيقال: أما الفلسفة الموجودة في كتب ابن سينا وأمثاله ،ففيها أن ذلك من العقل الفعال ،والنفس الفلكية ،وعندهم ذلك هو المنذر بذلك ويسمون ذلك اللوح المحفوظ ،ومن ذلك ينزل عندهم الوحي على الأنبياء ،ومن ذلك كلم موسى ...."(٢) .

وقد بيّن شيخ الإسلام ابن تيمية أن قول ابن رشد: أن الفلاسفة لاينكرون علم الله بالجزئيات ،" ليس صحيحا على اطلاقه ،ولم يكن ابن رشد أمينا في حكاية مذهب الفلاسفة ، وذلك لأن أقوال الفلاسفة في مسألة العلم متعددة ومختلفة ، وقد ذكر ابن تيمية اختلاف أقوالهم وتعدد مذاهبهم في مسالة العلم بقوله :

" .. فصارت الأقوال للفلاسفة في علم الله أربعة أقوال؛ بل خمسة ؛بل ستة ، بل سبعة وأكثر من ذلك : القول الذي ذكره ابن سينا .

والقول الذي اختاره ابن رشد .

والقول الذي اختاره أبو البركات ، وهذان القولان هما القولان اللذان يقولهما نظار المسلمين ...."(٣)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ،لابن تيمية ،جـ٩ ،ص ٣٩٨.

(٢) المصدر نفسه ،ص ٤٠١.

(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٠٢.

ومن خلال هذا النص الأخير نجد أن ابن تيمية بعد أن قرر أن من الفلاسفة من أنكر علم الله بالجزئيات - أخذ يبين أن قول ابن رشد في مسألة العلم - على الرغم من الاعتراضات التي ترد عليه - إلا أنه يتفق مع ما قاله نظار المسلمين من أن الله يعلم الجزئيات ولا يغيب عنه مثقال ذرة في السموات، ولا في الأرض .

وإذا كان ابن تيمية قد مال - إلى حد ما - إلى قبول كلام ابن رشد في مسألة العلم، إلا أنه يرفض بشدة كلام أرسطو، وكلام ابن سينا في العلم - ويرى أنه كفر صريح، ولهذا يقول - رحمه الله - : " وقول أرسطو وابن سينا فلا يمكن أن يقولهما مسلم، ولهذا كان ذلك مما كفرهم به الغزالي وغيره، فضلا عن أئمة المسلمين، كمالك والشافعي وأحمد فإنهم كفروا غلاة القدرية الذين أنكروا علمه بالأفعال الجزئية قبل وجودها، فكيف من أنكر علمه بالجزئيات كلها قبل وجودها وبعد وجودها ...." (1)

وكذلك يبيّن ابن تيمية أن القول بإنكار علم الله بالجزئيات - كما هو قول ابن سينا ومن وافقه - هو من أشد أنواع البدع وأعظمها، بل هو أشد من بدعة اتباع غلاة القدرية الأولى، الذين أنكروا علم الله الأزلي بأفعال عباده قبل أن يعملوها . وإذا كان الأئمة قد كفروا هذه الطائفة فتكفير (2) الفلاسفة المنكرين لعلم الله بالجزئيات من باب أولى . يقول ابن تيمية :

" وأما قول من قال من الفلاسفة إنه لا يعلم إلا الكليات فهذا من أخبث الأقوال وشرها، ولهذا لم يقل به أحد من طوائف الملة، وهؤلاء شر من المنكرين للعلم القديم من القدرية الأولى وغيرهم" (3) .

---

(1) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، ج ٩، ص ٤٠٢.

(2) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٣٩٦.

(3) المصدر نفسه، ص ٣٩٧.

وقد نقد الإمام ابن تيمية ابن سينا ومن وافقه على القول " بأن الله يعلم الكليات دون الجزئيات وبين ما في هذا القول من تناقض واضطراب بقوله :

" وقول القائل : إنه يعلم الكليات دون الجزئيات ،كلام متناقض يستلزم أنه لم يخلق شيئا ولا يعلم شيئا من الموجودات .

وقوله مع ذلك أنه : "لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء" تلبيس منه ،.... .... وإلا فكل ذرة من ذرات المحدثات عازبة عنه عندهم .

وكونها تجب وصف كلي باق أزلا وأبدا ،لا يوجب العلم بها كما ذكروه .

ومضمون كلامه أنه يعلم ولا يعلم ،فهو كلام متناقض ثم الأدلة الدالة على علمه تستلزم علمه بالجزئيات وليس لابن سينا ما يبطل ذلك إلا كون ذلك يفضي إلى تغير العلم ،لكونه يعلم أن سيكون الشيء ثم يعلم أنه قد كان.

وهذا إن أبطله من جهة أنه نقص في العلم فهو باطل،فإن هذا هو علم للشيء على ما هو عليه ،فإنه علمه معدوما لما كان موجودا،وعلم أنه سيوجد ،ثم لما وجد علمه موجودا،ثم إذا عدم بعد ذلك علم أن كان قد كان ثم عدم.

فهذا هو العلم المطابق للمعلوم ، وما سوى ذلك فهو جهل لا علم.

وإن أنكره من جهة أنه يحدث تحول العلم بتحول المعلوم وأن ذلك تغير - فقد عرف قول المانعين من هذا الأصل ،وأنه في غاية الضعف والفساد مخالف لصريح المعقول وصحيح المنقول ،لاسيما ومن منع ذلك من الجهمية ومن اتبعهم إنما منعوه لاعتقادهم أن ذلك ينافي القدم .

وابن سينا وإخوانه يجوزون قيام الحوادث بالقديم فلا حجة لابن سينا واتباعه في منعه إلا حجتهم في نفي الصفات .

والله - تعالى - قد أخبر في كتابه بعلمه بما سيكون كالأمور التي أخبر بها قبل كونها ،فعلم أنه يعلم الأشياء قبل وجودها، وأخبر أنه إذا وجدت علمها أيضا.

كقوله : (وماجعلنا القبلة التيكنتعليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب علىعقبيه)(١) .

وفي القرآن من هذا بضعة عشر موضعا ،وقد روىعن ابن عباس وغيره إلا لنرى. وقال طائفة من المفسرين، إلا لنعلمه موجودا" (٢) .

كما نقد الإمام ابن تيمية ابن سينا - ومن وافقه - مقررا أن القول بأن الله يعلم الجزئي علىوجه كلي ليس علما حقيقيا بكل جزئي ،وهذا القول يستلزم أنه لايعلم شيئا من الجزئيات ،فإن العلم بالكلي من حيث هو كلي لايوجب علما بكل شخصي من أشخاص الجزئيات ،ولايوجب العلم بكل جزئي بعينه ، فلا يعلم زيدا وعمرا ،ولايعلم عدد أفراد الإنسان .

وقول ابن سينا بأن الله يعلم الجزئيات على وجه كلي ،وعلى الرغم من هذا - يدعي أنه يعلم كل جزئي بعينه ،وأنه لايعزب عنه شيء(٣) من المغيَّبات وهذا القول في نظر الإمام ابن تيمية تناقض ظاهر ،وقول باطل.

ويرى الإمام ابن تيمية أن قول ابن سينا بأن الله يعلم الجزئيات علما كليّا ثابتا يمكن أن يكون كلاما مقبولا في علمه بالجزئيات الثابتة الدائمة " كالشمس والقمر والكواكب والأفلاك فإنه يعلمها باعيانها،فإنها دائمة .

وأما الأمور المتجددة مثل حركاتها ،ومثل الكسوف والخسوف والإهلال والإبدار ،ومثل أشخاص الناس والحيوان ،فهذه أمور لايتصور أن يعقلها إلا على وجه كلّي ،مثل أن يعلم أنه في كل شهر يحصل إهلال وابدار ،وفي كل سنة يحصل مصيف وشتاء.

---

(١) سورة البقرة ، آية ١٤٣.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية ،جـ١٠ ، ص ١٧٨-١٧٩.

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٠ .

فأما العلم بالهلال معيّن، وإبدار معين وكسوف معيّن فهذا جزئي حادث كائن بعد أن لم يكن، زائل بعد ما كان، فإن علمه بعينه لزم ما حذروه من التغير في علمه، فإنه إذا علمه قبل وجوده علمه معدوماً سيوجد، ثم إذا وجد علمه موجوداً ثم إذا زال علمه معدوماً قد كان، وهذا الذي فرّوا منه"(1).

ويناقش الإمام ابن تيمية ابن سينا في قوله: بأن الله يعلم الجزئيات علماً كلياً فيعلم - مثلاً - الكسوف لعلمه بأسبابه فإذا وجد السبب وجد المسبب.

ويحصر ابن تيمية الكلام معه في أمرين، مبيّناً أن هذا الكسوف المعلوم إما أن يكون واحداً بالعين أو بالنوع.

- فإن كان واحداً بالعين: فمعنى ذلك أنه يعلم أن الشمس تكسف في برج الحمل في الساعة الفلانية على البقعة الفلانية سنة الطوفان - مثلاً - ويبقى الكسوف زمناً معيّناً ثم ينجلي، وهذا هو العلم بالجزئي المعيّن.

- وإن كان يعلم نوع الكسوف، فمعنى ذلك أنه يعقل أنها كلما حصلت في برج كذا على وجه كذا كسفت الشمس، وهذا هو العلم بنوع الكسوف على وجه كلي.

فإن قيل: إن المعلوم هو كسوف معيّن قيل هذا إذا علمه ثابتاً أبداً، يكون قد علم قبل وجوده؛ لأنه علمه منذ الأزل، وحينئذ يكون معدوماً لا موجوداً والعلم بأنه موجود جهل، والعلم بأنه سيوجد هو الذي فروا منه، وزعموا أنه يوجب التغيّر في العلم.

وإن قالوا: إذا حصل الشيء المعيّن الجزئي حصل الكسوف فيحصل الكسوف - مثلاً - إذا توافرت أسبابه وإن لم نعلم متى يحصل ذاك.

قيل: فمثل هذا العلم لا يكون إلا إذا كان المعلوم كليّاً، وهو أن نعلم أنه إذا حصل ذلك الأمر المعيّن - على الوجه المعيّن حصل الكسوف، فإذا حصل

---

(1) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، ص ١٦١، ١٦٢.

السبب حصل المسبب ،وهذا العلم كلي لا جزئي .

وعلى كل حال " فالجزئي لا يكون جزئيا إلا إذا انحصر شخصه ومنع تصوره من وقوع الشركة فيه ،وهذا إذا لم يكن أمرا ثابتا بل أمرا حادثا ، فلا يعلم على وجهه إن لم يعلم وقته المعين .

وحينئذ فيكون العلم به قبل وقته وإلا فإذا علم أنه متى حصل كذا على وجه كذا حصل الكسوف فهذا كلي . وإن علم أنه لابد أن يحصل ،فإنه كلي من حيث الزمان ،فإن تصوره لا يمنع اشتراك الأزمنة فيه ،فلم يعلم إلا على وجه كلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه .

وقولهم مع هذا: إنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات والأرض ، مغالطة ، بل لم يعلم شيئا من الأمور المعيّنة الحادثة البتة ،بل هو عازب عنه ، لا يدري أكان أم لم يكن ،فإن نفس تصور الكلي من حيث هو كلي، لا يفيد تصور المعيّنات ،والوجود ليس فيه إلا المعيّنات فلا يكون تصور شيئا من المعيّنات الحادثة"(١) .

وفي الختام نجد أن شيخ الإسلام ابن تيمية يقرر أن قول ابن سينا - ومن وافقه -من الفلاسفة - بأن الله يعلم الجزئيات علما كليا قول باطل ، لا يفيد علما حقيقيا بكل جزئي من جزئيات العالم بعينه ،بل يلزم منه الجهل بأشخاص الجزئيات ،وزمانها ،ومكانها ،فلا يعلم أشخاص الإنسان، ولا يعلم الأحوال المتجددة التي تطرأ على الجزئي ،بل يعلم الجزئي علما كليا ، والعلم الكلي لا يفيد العلم بأشخاص الأنبياء ، وأشخاص الكسوف والأحوال التي تطرأ على كل فرد من أفراد بني آدم من كفر وإيمان وعصيان ،وتوبة ،وهكذا.

ويرى الإمام ابن تيمية أن العلم الكلي لا يفيد العلم بهذه الأمور.

وبالتالي فإن الإمام الغزالي عندما حكم على الفلاسفة بأنهم ينكرون علم الله بالجزئيات كان مصيبا في حكمه - خلافا لابن رشد - الذي أراد أن

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ،ج ١٠ ، ص ١٦٣ ،١٦٤.

يبرئهم من كل ذلك ، وذلك لأن قولهم أن الله يعلم الجزئيات علماً كلياً يلزم منه الجهل بكل فرد من أفراد الجزئيات ، ولأن العلم الكلي ليس علماً حقيقياً بأفراد الأشياء ولأن الموجود في الخارج هو أفراد الكلي والكليات في الأذهان فقط .

يقول الإمام ابن تيمية :

" ... فإذا كان لايعلم إلا الأمور الكلية الأزلية الأبدية التي لاتقبل التغير فيجب أن لايعلم أحداً من الأنبياء والرسل ولاشيئاً مما أمروا به الناس فإنه ليس شيء من ذلك أزلياً أبدياً ، بل يجب أن لايعرف وجود بني آدم ولاغيرهم من الحيوانات .. "(١)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج١٠ ، ص ١٩٤ .

المطلب الثاني

مسألة علم الله عند ابن تيمية

يرى الإمام ابن تيمية أن الله عليم بعلم وعلمه - سبحانه صفة من صفاته التي وصف بها نفسه في كتابه، ووصفه بها رسوله - صلى الله عليه وسلم فهو سبحانه عالم بعلم، حي بحياة، قدير بقدرة ... " وليس العلم هو القدرة، ولا القدرة هي الحياة، ولا الصفة هي الموصوف، ومن جعل كل صفة هي الأخرى، وجعل الصفات هي الموصوف فهو قول في غاية السفسطة .. "(١).

ومن هنا فإن علم الله عند شيخ الإسلام ابن تيمية صفة من صفاته وليس عين ذاته كما يقول ابن رشد : الذي وافق المعتزلة وسائر نفاة الصفات في التسوية بين الذات والصفات وجعل الصفة هي عين الذات فهو عندهم عالم بعلم هو ذاته، أو أن علمه عين ذاته، وسيأتي توضيح هذا فيما بعد إن شاء الله (٢).

وبناء على هذا فإن ابن تيمية يقرر أن علم الله - سبحانه - صفة من صفات ذاته، " فعلمه من لوازم نفسه المقدسة وكذلك قدرته لم يستفد شيئا من صفاته المقدسة من غيره، ولم يحتج إلى سواه بوجه من الوجوه، بل هو الغني عن كل ما سواه "(٣).

ويرى ابن تيمية أن علم الله محيط بكل شيء فلا يغيب عن علمه - سبحانه - مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ويعلم ما سيكون وما هو كائن وما كان، وما لم يكن، لو أنه كان كيف كان يكون، ويعلم مقادير المخلوقات كلها، وأنه علم ذلك كله قبل أن يخلقها، فهو عالم بما يجري في هذا الكون علما مفصلا،

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لابن تيمية، جـ ٢، ص ١٠٨.
(٢) انظر : ص٨٩٣-٩١٤ من هذه الرسالة.
(٣) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، جـ١٠، ص ١٣٠.

ويعلم مايصدر عن هذه المخلوقات من أشياء وأخبر بما سيحدث في المستقبل ، فهو سبحانه بكل شيء عليم " .... وقد أخبر في القرآن من المستقبلات التي لم تكن بعد ماشاء الله ؛ بل أخبر بذلك نبيّه وغير نبيّه ولايحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء . بل هو سبحانه يعلم ماكان ومايكون وما لو كان كيف كان يكون ، كقوله : (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه) بل وقد يعلم بعض عباده بما شاء أن يعلمه من هذا وهذا وهذا ، ولايحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء " (١)

ويناقش الإمام ابن تيمية شبهة القائلين: " بأن علم الله بأن الحادث وجد الآن بعد أن كان يعلم أنه سيوجد ، يلزم منه التغيّر في علم الله ، والتغيّر في علمه - سبحانه - محال ، لأن مالايخلو عن الحوادث - على حد زعمهم - فهو حادث ".

وهنا يقرر ابن تيمية أن هذه اللوازم التي توهموها لاتقوم على حجة صحيحة أصلا (٢) وأنهم التزموا هذه اللوازم بسبب علم الكلام المذموم الذي ذمه السلف بسبب هذه الشكوك والأوهام .

ويبيّن الإمام ابن تيمية أن أئمة المتكلمين كالرازي والآمدي قرروا فساد قولهم بأن مالايخلو عن الحوادث فهو حادث ، حيث بيّنوا أن القابل للشيء قد يخلو عنه وعن ضده ، وبهذا تفسد حجتهم التي بنوا عليها هذا الشك ويصبح اعتراضهم شبهة لا أصل لها .

ثم يمضي شيخ الإسلام ابن تيمية في دفع هذا الاعتراض وبيان بطلانه مبيّنا أن نظار المتكلمين قد أجابوا عن هذه الشبهة بجوابين :

---

(١) الرد على المنطقيين ، لابن تيمية ، ص ٤٦٥ ، ٤٦٦.

(٢) راجع : المصدر نفسه ، ص ٤٦٣ .

- طائفة منهم قالت بأن علم الله سبحانه لايدخل تحت فكرة الزمان الماضي والحاضر والمستقبل وإنما الذي يدخل تحت فكرة الزمن هو علم الإنسان القاصر المحدود لإنه يخضع لفكرة الزمن ويتأثر به وأما علم الله فهو منزه عن ذلك كله فهو - سبحانه - قدر المقادير وعلمها منذ الأزل ، فإذا وجد الحادث علمه بنفس العلم الأزلي السابق ،وعلمه سبحانه لايتغيّر بتغيّر أحوال الحادث ،لأنه معلوم له أزلا • ويقول الإمام ابن تيمية عن هذه الطائفة من المتكلمين " فادعى هؤلاء أن العلم بأن الشيء سيكون هو عين العلم بأنه قد كان ،وأن المتجدد إنما هو نسبة بين المعلوم والعلم ، لا أمر ثبوتي " (١) .

- وطائفة من المتكلمين كأبي الحسين البصري المعتزلى ذهبوا إلى أن المتجدد أمر ثبوتي فعلمه - سبحانه - يتجدد بتجدد المعلوم ، و"قالوا : لامحذور فيهذا ، وإنما المحذور في أن لايعلم الشيء حتى يكون ،فإن هذا يستلزم أنه لم يكن عالما ،وأنه أحدث بلاعلم ،وهذا قول باطل "(٢) .

ويحل الإمام ابن تيمية هذا النزاع مبيّنا أن الله - سبحانه - بكل شيء عليم ، فيعلم ماكان ،وماسيكون ،وما هو كائن ،ومالايكون لو كان كيف كان يكون ،وهو- سبحانه - قدر مقادير المخلوقات وكتب أعمال العباد قبل أن يعملوها ،فيعلم الحادث قبل وجوده بعلمه الأزلى السابق ،ويعلم الوقت الذي سيحدث فيه الحادث،فإذا وجد الحادث علمه موجودا مع علمه الذي تقدم ، أنه سيوجد ،فيعلم الحادث على ماهو عليه ،وماعلم أنه سيوجد في المستقبل كنزول عيسى عليه السلام - لايعلمه موجودا الآن ،بل يعلم أنه سيوجد في وقت محدّد معلوم لديه سبحانه • ولو علمه قد نزل الآن وهو لم ينزل لكان ذلك جهلا ، والجهل عليه سبحانه محال ، ولهذا يقول ابن تيمية : " الله سبحانه

---

(١) الرد على المنطقيين ،لابن تيمية ، ص ٤٦٤•
(٢) المصدر نفسه •

بكل شيء عليم ، فيعلم الأشياء على ما هي عليه فما لم يكن موجودا لايعلمه موجودا كما قال تعالى: " قل أتنبئون الله بما لايعلم في السموات ولا في الأرض) (١) ولايكون نفي هذا العلم نقصا؛ بل هو من تمام كماله ؛لأنه يقتضي أن يعلم الأشياء على ما هي عليه " (٢) .

وابن تيمية يرجح القول بأن العلم المتعلق بالحادث بعد وجوده ، هو قدر زائد على العلم السابق ،فعلم الله بأن الحادث قد وجد - فعلا - بعد أن كان يعلم أنه سيوجد هو قدر زائد على العلم السابق ،وأن المتجدد عنده هو : أمر ثبوتي ، فإذا وجد الحادث - فعلا - علم أنه قد وجد، وهذا لاينفي العلم الأزلي السابق ، بأنه سيوجد ،وليس ذلك نقصا في علم الله ؛ بل هو كمال ؛لأنه علم الحادث على ما هو عليه فعلمه موجودا بعد أن كان يعلم أنه سيوجد ،يؤيد هذا قوله رحمه الله :

" ... ثم الكلام في علمه بما يفعله هل هو العلم المتقدم بما سيفعله ،وعلمه بأن قد فعله هل هو الأول ، فيه قولان معروفان : والعقل والقرآن يدل على أنه قدر زائد ، كما قال: (لنعلم) في بضعة عشر موضعا ،وقال ابن عباس: إلا لنرى "(٣) .

وقد أكد هذا المعنى في موضع آخر بقوله :

" وعامة السلف وأئمة السنة والحديث على أن المتجدد أمر ثبوتي كما دل عليه النص ..."(٤) .

---

(١) سورة يونس آية ١٨.

(٢) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ،ج ٧ ،ص ١١ ، ١٢.

(٣) مجموع الفتاوى ،لابن تيمية ، ج ١٦ ،ص ٣٠٤.

(٤) المصدر نفسه ، ج ٨ ، ص٤٩٦.

والحق أن البحث في هذه المسألة بحث عقيم وجدل ذميم لاطائل وراءه ؛ لأنه إذا قيل : "إذا كان الله يعلم أزلا أن الحادث سيوجد ثم وجد الحادث، فعلمه موجودا فهل حدث في علمه ـ سبحانه ـ علم زائد ، أم يعلم الحادث بعد وجوده بالعلم الأول " ـ كان ذلك البحث بحثا في كيفية صفة علم الله للحوادث ، وهل يعلمها بالعلم القديم أم بعلم حادث يحدث بحدوث الحادث.... ، والبحث في كيفية ذات الله ، وكيفية صفاته لايعلمه إلا الله وأهل السنة يثبتون لله صفات الكمال التي وصف بها نفسه ، ووصفه بها رسوله ، دون أدنى طمع في معرفة كنه ذاته أو كيفية صفاته .

وقد انتهى ابن تيمية إلى بيان عموم علم الله وشموله لما في الكون، فالله ـ سبحانه ـ " .... يعلم ماكان ومايكون ومالايكون أن لو كان كيف كان يكون ، وهو ـ سبحانه ـ قد قدر مقادير الخلائق وكتب أعمال العباد قبل أن يعملوها كما ثبت ذلك في صريح الكتاب والسنة وآثار السلف ...."(1) .

وقد استدل شيخ الإسلام ابن تيمية على اثبات صفات العلم لله ـ تعالى ـ بأدلة نقلية وعقلية ، فاستدل على ذلك ـ بنصوص القرآن والحديث ، كما استنبط ـ أيضا ـ من الآيات القرآنية أدلة عقلية ظاهرة ، وعرضها بأساليب قويّة باهرة !! بناء على ماتقرر لديه من أن أدلة القران أدلة شرعية وعقلية في آن واحد .

...

---

(1) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ١٢ ، ص ١٢٧.

الأدلة التي استدل بها ابن تيمية على اثبات صفة العلم لله تعالى:

أولا: الأدلة النقلية :

استدل ابن تيمية على إثبات العلم لله تعالى بنصوص الكتاب والسنة وقد استدل من القرآن بآيات كثيرة منها :

الأول :

قوله تعالى: (يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها)[1] .

وقوله تعالى: (وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين)[2] .

وقوله تعالى : (وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه)[3] .

واستدل[4] بقوله تعالى : (لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علما)[5]

الثاني :

يرى الإمام ابن تيمية أن الشرع قد صرح[6] باثبات الصفات لله تعالى عامة وصفة العلم خاصة ، فمن ذلك قوله تعالى (ولا يحيطون بشيء من علمه)[7]

---

(١) سورة سبأ ، آية ٢ ٠
(٢) سورة الأنعام ، آية ٥٩٠
(٣) سورة فاطر ، آية ١١٠
(٤) انظر مجموع الفتاوى، ج ٣ ،ص ١٣١٠
(٥) سورة الطلاق ، آية ١٢٠
(٦) انظر درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ،ص ٢٣٠٠
(٧) سورة البقرة ، آية ٢٥٥٠

وقال سبحانه : (أنزله بعلمه)[١]

وقال: (فإلم يستجيبوا لكم فاعلموا أنما أنزل بعلم الله)[٢] .

وقال سبحانه : (وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه)[٣].

كما استدل [٤] بقوله تعالى عن الملائكة : (ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما)[٥] .

الثالث :

كما استدل شيخ الإسلام ابن تيمية على إثبات العلم لله تعالى بقوله سبحانه : (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير)[٦] . وقد استنبط من هذه الآية دليلا عقليا من عدة وجوه مبينا أن هذه الآية قد "... دلت على علمه بالأشياء من وجوه ، تضمنت البراهين المذكورة لأهل النظر العقلي:-

- أحدها: أنه خالقها ، والخلق هو الإبداع بتقدير ،فتضمن تقديرها في العلم قبل تكوينها .
- الثاني :أنه مستلزم للإرادة والمشيئة فيلزم تصور المراد. ... ...
- الثالث : أنها صادرة عنه ،وهو سببها التام ،والعلم بالأصل يوجب العلم بالفرع ،فعلمه بنفسه يستلزم علم كل ما يصدر.
- الرابع : أنه لطيف يدرك الدقيق ، خبير يدرك الخفي ،وهذا هو المقتضي (بالكسر). للعلم بالأشياء ، فيجب وجود المقتضى (بالفتح) لوجود السبب التام"[٧] .

---

(١) سورة النساء ، آية ١٦٦.

(٢) سورة هود ، آية ١٤.

(٣) سورة فاطر ، آية ١١.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى ،لابن تيمية ،ج ٦ ، ص ٣٣٩ ، ٣٤٠.

(٥) سورة غافر ،آية ٧.

(٦) سورة الملك، آية ١٤.

(٧) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ،ج ١٦ ،ص ٦٠.

الرابع :

كما استدل شيخ الإسلام على إثبات علمه سبحانه بقوله تعالى في سورة العلق (الذي خلق . خلق الإنسان من علق ... الاية)[1] .

وقد ذكر ابن تيمية وجه الدلالة من هذه الآية ، فبيّن أنها قد اشتملت على إثبات أنه الخالق للكون كله عامة ، والخالق للإنسان خاصة ، وهذا أمر بديهي يعرف بالفطرة ؛ لأن كل مخلوق لابد له من خالق ، وكل حادث لابد له من محدث ، وإذا كان هو الخالق لذلك كله ، فضروري أن الخالق لابد وأن يكون قادرا ، لأن كل فعل يفعله فاعل لابد له من قدرة ، والخلق أعظم الأفعال . وكذلك التعليم بالقلم يستلزم القدرة ، فكل من الخلق والتعليم يستلزم القدرة ، والتعليم والخلق يستلزم العلم ؛ لأن المعلم لغيره يجب أن يكون عالما ، فالله الذي خلق الإنسان وغيره وعلمه مالم يعلم ، أولى أن يكون عالما بما علمه ، فثبت أن الله الذي علم الإنسان وغيره هو أولى بأن يكون عالما ، وبهذا ثبت علمه ـ سبحانه ـ من هذا الوجه .

وخلق المخلوقات ـ عامة ـ يستلزم العلم ـ أيضا ـ كما قال تعالى: (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير)[2] ، وذلك من جهة أن الخلق يستلزم الإرادة ؛ لأن خلق الحادث على هيئة مخصوصة ، ومقدار مخصوص ، وفي زمن مخصوص يحتاج إلى ارادة تخصص هذا عن ذاك ، والإرادة تستلزم العلم .

ويرى ابن تيمية ـ أيضا ـ أن خلق الله للإنسان ـ الذي هو من عجائب المخلوقات لأن الله قد أودع في أعضائه من الإحكام والإتقان والإبداع ما قد بهر العقول ، والفعل المحكم المتقن لايكون إلا من عالم بما فعل ، وهذا

---

(١) سورة العلق ، آية من ١ـ٥ .

(٢) سورة الملك ، آية ١٤ .

معلوم بالضرورة . وهذا وجه آخر .

وبهذا يتقرر ان الخلق يدل على إثبات العلم من هذا الوجه ، ومن ذلك الوجه [1] .

الخامس :

ونجد ابن تيمية يرى أن قوله تعالى : (ألا يعلم من خلق) يمكن أن يستدل بها - إضافة إلى ما ذكر - على إثبات العلم لله سبحانه ،" .... ودلالة الآية تقرر بطريق ثان ، وهو أن يقال: خلق الخالق مشروط بتصوره للمخلوق قبل أن يخلقه ، فإن الخلق إنما يخلق بالإرادة والإرادة مشروطة بالعلم ، فإرادة ما لا يشعر به محال ، وإذا كان إنما يخلق بإرادته وإنما يريد ما يصوره ، لزم من ذلك أن يعلم كل ما خلقه .." [2] .

ويرى شيخ الإسلام أن الاستدلال على علمه - سبحانه - عن طريق خلق المخلوقات بالإرادة طريقة موافقة للقرآن ودلائل العقل ، وهي طريقة مشهورة عند نظار المسلمين ، حيث قرروا في هذا الدليل أن خلق المخلوقات هي بإرادته واختياره سبحانه والإرادة تستلزم تصور المراد قطعا وتصور الشيء المراد هو العلم به ، فخلق المخلوقات على هذه الهيئات يستلزم الإرادة ، والإرادة مستلزمة للعلم فخلق المخلوقات يستلزم العلم بها ، فقد أرشد سبحانه عباده إلى الاستدلال على ثبوت العلم له عز وجل بثبوت الخلق ، لأنه يلزم أن يكون الخالق عالما بالمخلوق ، ولهذا قال سبحانه (ألا يعلم من خلق) .

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ١٦ ، ص ٣٥٣، ٣٥٤ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ١١٤ .

وقد بين شيخ الإسلام أن هذه الطريقة في الاستدلال " هي طريقة مشهورة لنظار المسلمين والقرآن قد دل عليها والعقل الصريح يدرك صحتها وطرد هذه الأدلة على أصول أهل السنة أن ما سوى الله لايخلق شيئا لأنه لايحيط علما بجزئيات أفعاله فلا يكون خالقالها وإن كان شاعرا بها من بعض الوجوه ومريدا لها من بعض الوجوه ،فهو فاعل لها من ذلك الوجه " (١) .

أدلة ابن تيمية على إثبات العلم من الحديث

استدل ابن تيمية على إثبات علمه ـ سبحانه ـ ببعض الأحاديث منها :

أولا :

مارواه البخاري بسنده عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: " كان رسول الله يعلمنا الإستخارة في الأمور كما يعلمنا السورة من القرآن يقول: إذا هم أحدكم بالأمر فليركع ركعتين من غير الفريضة ثم ليقل: اللهم إني استخيرك بعلمك ، وأستقدرك بقدرتك ،وأسالك من فضلك العظيم فإنك تقدر ولا أقدر وتعلم ولا أعلم وأنت علام الغيوب ... الحديث " (٢) قال ابن تيمية : ـ بعد أن ساق هذا الحديث وبعض الآيات الدالة على علمه تعالى ـ: " فأي بيان لعلم الله وقدرته أبين من هذا! " (٣) .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ،لابن تيمية ج١٠ ص ١١٤.

(٢) رواه البخاري ،انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري (كتاب التهجد: باب ماجاء في التطوع مثنى مثنى)ج٣ ،ص ٤٨ ، و(كتاب الدعوات : باب الدعاء عند الاستخارة) ج١١ ،ص ١٨٣ ، (كتاب التوحيد: باب قول الله تعالى (قل هو القادر ،ج٣ ، ص ٣٧٥ ،ورواه أبوداود (كتاب الصلاة باب في الإستخارة) ج٢ ،ص ٨٩ ، ٩٠ ، ورواه الترمذي ـ بشرح ابن العربي (أبواب الوتر: باب ماجاء في صلاة الاستخارة) ج٢ ،ص ٢٦٢،٢٦٣. ورواه النسائي ـ بشرح السيوطي وحاشية السندي (كتاب النكاح ،باب كيف الاستخارة) ج٦ ،ص ٨٠ ، المسند (ط. الحلبي) ج٣ ، ص ٣٤٤ .

(٣) درء تعارض العقل والنقل ،لابن تيمية ،ج٥ ،ص ٣٣ ،وانظر: مجموع الفتاوى ،لابن تيمية ،ج ٦، ص ٣٣٩،٣٤٠.

ثانيا :

كما استدل [1] بقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - في دعائه " اللهم بعلمك الغيب، وقدرتك على الخلق أحيني ما علمت الحياة خيرا لي، وتوفني إذا علمت الوفاة خيرا لي ..." [2]

ثانيا : الأدلة العقلية :

يرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن الأدلة على إثبات صفة العلم لله سبحانه كثيرة ومتنوعة ، وأنه يمكن الاستدلال على اثبات هذا المطلوب من طرق متعددة، وإذا كان قد اشتهر عند المتكلمين أنهم يستدلون على اثبات علمه عن طريق اثبات الإرادة ، فإن إثبات العلم لله تعالى لاينحصر في هذا الدليل ، بل هناك أدلة برهانية كثيرة يمكن الاستدلال بها على اثبات علمه سبحانه . وصفة العلم في هذا شأنها شأن سائر المطالب الإلهية الأخرى كالاستدلال على وجود الله، فانه لاينحصر الدليل على إثبات وجوده سبحانه في دليل الحدوث (الجواهر والأعراض) الذي أتى به المتكلمون ؛ بل هناك أدلة صحيحة بطرق كثيرة تدل على إثبات وجوده سبحانه ؛ وذلك لأن المطلوب كلما كان الناس إليه أحوج، فإن الله يوسع عليهم دلائل معرفته، ويسهل لهم سبل الهداية إليها .

يقول ابن تيمية موضحا هذا المعنى - بعد أن ذكر بعض الأدلة على العلم - " فينبغي تدبر هذه المعاني الشريفة فإنه يبيّن كثرة الطرق البرهانية الدالة على علمه - سبحانه - بخلاف من يقول: لايمكننا إثبات علمه إلا بطريق الإرادة ونحو ذلك .

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٣٣٩ ، ٣٤٠ .

(٢) سنن النسائي ، بشرح السيوطي ، وحاشية السندي ، (كتاب السهو ، باب الدعاء بعد الذكر) ج ٣ ، ص ٥٥ ، مسند الإمام أحمد ، ج ٤ ، ص ٢٦٤ .

وهكذا كلما كان الناس احوج الى معرفة الشىء فان الله يوسع عليهم دلائل معرفته ، كدلائل معرفة نفسه ، ودلائل نبوة رسوله ، ودلائل ثبوت قدرته وعلمه ،وغير ذلك فانها دلائل كثيرة قطعية ،وان كان من الناس من قد يضيق عليه ماوسعه الله على من هداه ، كما ان من الناس من يعرض له شك وسفسطة في بعض الحسيات والعقليات التى لايشك فيها جماهير الناس (١)

ومن هذا المنطلق ،نجد ابن تيمية يبرهن على اثبات علمه - سبحانه - من وجوه كثيرة ومتنوعة :

أحدها :

أن الله سبحانه وتعالى خالق للعالم بارادته ،والذى يفعل قاصدا مريدا مافعل مختارا له ، لابد وان يكون عالما بالفعل الذى قصده واراده ، لان الارادة تستلزم تصور المراد ،وتصور المراد هو العلم به ،فلابد اذن ان يعلم المخلوقات قبل ان يخلقها علما مفصلا محيطا بجميع المخلوقات وشاملا لكل جزئياتها . وقد بين ابن تيمية هذا الدليل بقوله :

" والدلائل الدالة على علم الله كثيرة مثل أنه - سبحانه - خالق كل شيء بإرادته . والإرادة تستلزم تصور المراد ،فلابد أن يعلم المخلوقات قبل أن يخلقها - وكل ماوجد في الخارج فهو موجود وجودا معينا يمتاز به عن غيره ،فإذا خلقها كذلك فلابد أن يعلمها علما مفصلا يمتاز به كل معلوم عما سواه ،ولو قدر أنه علمها على وجه كلي فقط ،لم يكن علم منها شيئا ، لأن الكلي إنما يكون كليّا في الأذهان وأما ماهو موجود في الخارج ،فهو معيّن مختص بعينه ليس بكلي ...." (٢)

الثاني :

وهو الاستدلال على إثبات علمه - سبحانه - بما في الكون من الإحكام والإتقان ،فالفعل المحكم المشتمل على الإتقان والإبداع دليل على على علم فاعله .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ،لابن تيمية ،جـ١ ، ص١٢٩.
(٢) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية ، جـ ٢ ،ص ١٠٨.

وبناءعلىهذا ،فإنابنتيمية يقرر هذا الدليل مبيّنا أن الله - سبحانه - خالق للمخلوقاتالتي في هذا الكون ، وهذه المخلوقات فيها من الإبداع والإتقان مايبهر العقول . والإحكام والاتقان يستلزم علم الفاعل لأن الأفعال المتقنة تدل على علم فاعلها، فثبت أنه سبحانه عالم ، لأن مخلوقاته - على تنوعها وتعددها - فيهاإحكام وإتقان مشاهد ومحسوس لاينكر ، والفعل المحكم المتقن، يمتنع صدوره عن غير عالم . وهذا الدليل الذي استدل به - رحمه الله - هو دليل صحيح واضح المقدمات فأما كونه - تعالى - خالقا للمخلوقات فذلكأمر بديهي وقد تقرر أنه - سبحانه - خالق للعالم بدليلالفطرة التي فطر الله الناس عليها وبدليل الخلقوسائر أدلةوجو د الله . وقد تقدم الكلام عنها .

وأما كون المخلوقات محكمة متقنة فذلكأمر قد تقرر بدليل العناية وما أودعه الله سبحانه في كل مخلوق من المنافع التيتحقق مصالح جمّة وأنه سخر المخلوقات لخدمة الإنسان ،وأودع فيها من الآلات والقوى المناسبة لها ،وهداها لخدمته وتحقيق مصالحه .

وأما دلالة إتقانالفعل علىعلمفاعله فهي بديهية وضرورية ويمكن الإشارة إليها بأن منرأى قصرا جميلا محكم البناء لاعيب فيه علم أن من بناهعالما بصنعة البناء ، وكذلك من رأىخطا حسنا متمشيّا مع قواعد الخط الصحيحة عرف أن كاتبه عالم بصناعة الخط .

وقد ذكر ابنتيميةهذا الدليل فيعبارة موجزة حين قال : "إن المخلوقات فيها منالإحكام والإتقان،مايستلزم علم الفاعل لها ،لأن الفعل المحكم المتقن يمتنع صدوره عن غير عالم "(1) .

---

(1) شرحالعقيدة الأصفهانية ، لابن تيمية ، (ط. دار الكتب الحديثة ، مصر) ص ٢٤.

الثالث :

وهذا الدليل يقوم على قياس الأولى (١) وهو أن كل كمال ثبت لمخلوق وأمكن أن يتصف به الخالق فالخالق أولى به .

وبناء على هذا فإن ابن تيمية يقرر هذا الدليل مبيّنا أن كل علم في الممكنات - التي هي المخلوقات - فهي منه سبحانه ، ومن الممتنع أن يكون فاعل الكمال ومبدعه عاريا منه . بل هو أحق بهذا العلم من المخلوق لأن كل كمال ثبت لمخلوق ، وأمكن أن يتصف به الخالق فالخالق به أحق . وكل نقص تنزه عنه مخلوق فتنزيه الخالق منه أولى . والله سبحانه خالق العالمين من الملائكة والجن والإنس وجاعلهم علماء فيمتنع أن يجعل غيره عالما من ليس في نفسه بعالم ؛ لأنه واهب لغيره الكمال والعلم فيستحيل أن يهب لغيره العلم من ليس بعالم ، فثبت بذلك أنه - سبحانه - عالم .

وكذلك نجد ابن تيمية قد قرر هذا الدليل من وجه آخر بيّن فيه : أننا نعلم بالضرورة أن العالم أكمل من الجاهل ، وأن الخالق أكمل من المخلوق ، وأن الواجب أكمل من الممكن ونعلم بالبديهة أننا إذا فرضنا شيئين أحدهما عالم والآخر جاهل كان العالم أكمل من الجاهل ، فإذا لم يكن الخالق سبحانه عالما يلزم أن يكون غير عالم ، أي جاهلا ، وهذا ممتنع لأن العلم صفة كمال ، ومن يعلم أكمل ممن لا يعلم ، والممكنات المحدثة المخلوقة فيها ما هو عالم فوجب أن يتصف الخالق بهذا الكمال ، وأن يكون أعلم وأكمل من المخلوق ؛ لأنه يمتنع أن يتصف بالعلم والكمال المخلوق الناقص الخسيس دون الخالق سبحانه المنفرد بصفات الكمال ونعوت الجلال .

---

(١) انظر : شرح العقيدة الأصفهانية ، لابن تيمية ، ص ٢٤ ، ٢٥ ، وانظر : الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ١٠٨ .

الرابع :

استدل ابن تيمية على اثبات علم الله تعالى ، بأنه سبحانه حي ،
" ... والحياة مستلزمة لجنس العلم ، وإذا كانت حياته أكمل من كل حياة ، فعلمه أكمل من كل علم ..."[1] .

الخامس :

يرى الإمام ابن تيمية أن الرب - تعالى - علمه من لوازم[2] ذاته المقدسة - وكذلك سائر صفاته لم يستفد شيئا من صفاته المقدسة من غيره ، ولم يحتج إلى سواه بوجه من الوجوه ؛ بل هو الغني عن كل ما سواه ، وإذا قدر أن ذاته مستلزمة - لنفسها - أن تعلم كل شيء - لا يخفى عليها شيء ، أوجب ذلك أن يعلم كل شيء ، فذاته سبحانه اقتضت أن يعلم الأمرين : علمه بنفسه ، وعلمه بمخلوقاته ، فابن تيمية يرى أن علمه بنفسه مستلزم لعلمه بمخلوقاته - وإن لم يكن علمه بنفسه شرطا وعلّة في علمه بمخلوقاته . يقول ابن تيمية :
" فنحن نستدل بعلمه بذاته على أنه لابد أن يعلم مخلوقاته لما بينهما من التلازم الدال على أن ثبوت أحدهما يستلزم ثبوت الآخر ، لا نحتاج أن نجعل علمه بهذا هو الموجب لهذا ..."[3]

وهنا نجد أن ابن تيمية يختلف عن ابن رشد ، في كونه - أي ابن تيمية - يجعل علم الله - سبحانه - صفة من صفات ذاته المقدسة ، وهو يعلم الأشياء

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ١٠٨.
(٢) انظر : درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج١٠ ، ص ١٢٩-١٣٠.
(٣) انظر : المصدر نفسه ، ج ١٠ ، ص ١٢٨.

بهذه الصفة ، وعلمه من لوازم ذاته ، فذاته المقدسة اقتضت أن يكون عالما بالكل ، فيعلم نفسه ،ويعلم مخلوقاته ،وهو ليس محتاجا في علمه إلى شيء سواه . ولكننا إذا رجعنا إلى ابن رشد نجد أنه يجعل علمه هو عين ذاته ،فيعمد إلى التسوية بين الذات والصفات ،وبناء على هذا فإن علم الله عند ابن رشد هو سبب في وجود الأشياء[1] ،وعلة لها . وأما ابن تيمية فإنه يرى أن العلم صفة من صفات ذاته المقدسة وهو يعلم بها كل شيء فيعلم نفسه ويعلم مخلوقاته وليس علمه بنفسه هو العلة في علمه بمخلوقاته؛ بل العلم صفة من صفات ذاته ،وذاته المقدسة اقتضت العلم بنفسه والعلم بمخلوقاته . يقول ابن تيمية : " وكذلك علمه بنفسه المقدسة هو مستلزم لعلمه بمخلوقاته وشرط في علمه بها ،فلا يكون عالما بمخلوقاته ألا وهو عالم بنفسه وإن لم يكن علمه بنفسه هو العلة لعلمه بمخلوقاته ولم يكن هو محتاجا أن يستدل بعلمه بنفسه على علمه بمخلوقاته ؛بل نفس ذاته اقتضت العلم بهذا وبهذا "[2]

وهكذا نجد أن ابن تيمية يرى أن علمه صفة من صفات ذاته فذاته اقتضت أن يكون عالما بكل شيء ،وأن يكون عالما بنفسه . وعالما بمخلوقاته؛ لأن علمه بنفسه يلزم منه علمه بجميع مخلوقاته . وقد وضح - رحمه الله - هذا التلازم بقوله :

" الطريق الذي به نعلم أن علمه بنفسه يوجب علمه بمخلوقاته : أن يقال : كل ما كان من صفات الرب وأفعاله ،فليس هو موقوفا على شيء سواه فلا شريك له بوجه من الوجوه فهو نفسه موجب تام لجميع صفاته وهو بصفاته موجب لجميع مفعولاته .فإذا كان عالما بنفسه لم يمكن أن يكون عالما بذاته

---

(١) راجع : ضميمة في مسألة علم الله القديم ،لابن رشد ، ص ٦١.
(٢) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج١٠ ، ص ١٣١ .

دون صفاته ، فإن ذلك ليس علما بنفسه ، فإن الذات المجردة عن الصفات ليست ذاته ولا وجود لها وإذا علم صفاته لزم من ذلك علمه بأفعاله ، وإلا لم يكن عالما بصفاته ، لأنه إذا علم أنه خالق للعالم ، لم يعلم كونه خالقه ، إن لم يعلم العالم ، وإلا فالعلم بكونه خالقا للعالم ، مع عدم العلم بالعالم بمنزلة كونه خالقا للعالم بدون وجود العالم ، وهذا ممتنع فذاك ممتنع ."(1) .

وإذا كان ابن تيمية قد استدل على اثبات صفة العلم لله - تعالى - بالأدلة النقلية والعقلية ، فإنه أيضا - قد قرر أن علم الله محيط بكل جزئي ، وشامل لكل مخلوق بعينه ، فهو - سبحانه - يعلم أحوال كل مخلوق من مخلوقاته ، ويعلم مايطرأ على كل جزئي ، ومقتض هذا أنه عالم بالجزئيات ، بل يعلم أحوال كل جزئي بعينه علما دقيقا مفصلا .

وقد رد ابن تيمية على ابن سينا - وموافقيه من الفلاسفة - الذين زعموا : " بأن الله يعلم الأشياء علما كليا ، ولا يعلم أحوال كل جزئي بعينه ؛ لأن العلم بالجزئيات - على حد زعمهم - يلزم منه التغيّر في علم الله والتركيب " .

وهنا نجد ابن تيمية يرد عليهم مبيّنا أن هذا القول بدعة شنيعة أساسها شبه فلسفية فاسدة لا تقوم على دليل صحيح والقرآن والسنة ، وأدلة العقل الصريح تشهد بفساد قولهم ، وتدحض شبهتهم التي لا أساس لها سوى الشبه العقلية ، " ... وليس في كلام الله ورسوله ولا الصحابة والتابعين لهم باحسان ، ماينفي هذا المعنى الذي سموه تركيبا وتغيّرا ، بل النصوص

---

(1) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ١١٥ ، ١١٦ .

المتواترة التي جاءت بها الأنبياء عن الله ،كلها تدل على إثبات مانفوه من هذه المعاني ،ولو لم يكن إلا إثبات علمه بكل شيء علما مفصلا".(١)

وقد بيّن شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - أنه لو قدر أن الله لايعلم الأشياء إلا على وجه كلي فقط - كما يزعمون - فإن هذا الزعم يلزم منه أن الله لايعلم شيئا من مخلوقاته أصلا(٢)، لأن الكلي لاوجود له في الخارج ،وإنما يوجد في الذهن ،فالإنسان الكلي والكسوف الكلي ..وجوده في الذهن فقط ،وليس له وجود في الخارج ،وإنما الموجود في الخارج هو أفراد الإنسان : زيد ،وعمر ،وخالد ... ، فالموجود في الخارج هو الشخص المعيّن ، فإذا كان الله لايعلم الشخص المعيّن ،ولايعلم مايطرأ عليه من أحوال - فإنه لايعلمه ،وبالتالي فلو لم يعلم الله إلا الكليات - كما يزعمون - لم يكن عالما بشيء من الموجودات التي خلقها ،تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا .

وبعد أن دفع ابن تيمية شبهة القوم في إنكار علم الله بالجزئيات ، انتقل لبيان الحق في ذلك مبيّنا أن الله - سبحانه - خلق كل مخلوق من هذه المخلوقات بإرادته والإرادة تستلزم تصور المراد والعلم به قبل أن يخلقه " فلابد أن يعلم المخلوقات قبل أن يخلقها - وكل ماوجد في الخارج فهو موجود وجودا معيّنا يمتاز به عن غيره ،فإذا خلقها كذلك ، فلابد أن يعلمها علما مفصلا يمتاز به كل معلوم عما سواه" (٣) .

وينتهي شيخ الإسلام ابن تيمية بعد هذا كله إلى "إثبات أنه عالم بكل موجود ، إذ كل موجود مفعوله ،وهذا يتناول علمه بكل موجود ،وكل موجود جزئي ، فهو يقتضي علمه بكل جزئي "(٤) .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ،لابن تيمية ،ج١٠ ، ص١٨٥.
(٢) راجع : المصدر نفسه ، ج ١٠ ، ص ١٧٨.
(٣) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية ،ج٢، ص ١٠٨.
(٤) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ،ج١٠ ، ص ١١٦.

وقد استدل ابن تيمية بالآيات القرآنية التي تدل على اثبات علم الله بالكليات والجزئيات ، وأن علمه - سبحانه - محيط بكل جزئي ويعلم أحوال كل مخلوق من مخلوقاته علما دقيقا مفصلا لا يغيب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض .

كما استنبط - رحمه الله - من بعض الآيات القرآنية أدلة عقلية على شمول علم الله وإحاطته بكل جزئي على حدة ، وأنه يعلم أحوال الجزئي المعين ، فلا يخفى عليه - سبحانه - منها شيء .

ومن الأدلة التي استدل بها ابن تيمية على أن الله عالم بالجزئيات قوله تعالى : (وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور . ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) (١) .

يقول ابن تيمية :

" هذه الآية تدل على كونه عالما بالجزئيات من طرق :

- أحدها : من جهة كون الخلق يستلزم العلم بالمخلوق .

- والثاني : من جهة كونه في نفسه لطيفا خبيرا ، وذلك يوجب علمه بدقيق الأشياء وخفيها .

ثم يقال اللطيف الخبير علمه بنفسه أولى من علمه بغيره ، وعلمه بنفسه مستلزم لعلمه بلوازم ذاته "(٢) .

وكذلك استدل ابن تيمية على اثبات علم الله بالجزئيات ، وأنه سبحانه يعلم الجزئي المعين علما دقيقا مفصلا ، ويعلم جميع أحواله وما يطرأ عليه من تغير - بالنصوص الشرعية التي أثبتت علمه سبحانه بكل شيء علما مفصلا لا يغيب عنه منها شيء ، ومن تأمل القرآن الكريم ، يجد أنه قد أخبر

---

(١) سورة الملك ، آية ١٣ ، ١٤ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، جـ١٠ ، ص ١١٧ .

عن الأمور الجزئية المعينة، وفصل أحوال الشخص المعين، وكلامه وفعله وماحدث له، تفصيلا شاملا ودقيقا، وذلك بين في ذكر قصص بعض الأنبياء وماحدث لهم مع أقوامهم مما يدل على أنه - سبحانه - عالم بالجزئيات المتغيرة؛ بل عالم بأحوال الشخص المعين.

وكذلك يبين ابن تيمية أن القرآن الكريم قد اشتمل على بيان بعض الجوانب الجزئية من أخبار رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم، وماجرى ببدر، وأُحد، والأحزاب، والخندق، وصلح الحديبية، وغير ذلك من الأمور الجزئية المعينة، فهذا دليل قاطع بفساد قول الذين يزعمون "أن الله لايعلم الجزئيات" المتغيرة.

وقد وضح الإمام ابن تيمية أن النصوص الشرعية التي جاء بها الأنبياء من عند الله تقضي بخلاف زعمهم هذا وتثبت علمه - سبحانه - بكل جزئي من جزئيات هذا الكون علما مفصلا وشاملا يؤكد هذا المعنى ويشهد له ماورد في القران الكريم " من إخبار الله بالأمور المفصلة عن الشخص المعيّن، وكلامه المعين وفعله المعين، وثوابه وعقابه المعين مثل قصة آدم، ونوح، وهود وصالح، وموسى، وغيرهم - مايبين أنهم من أعظم الناس تكذيبا لرسل الله تعالى.

وكذلك إخباره من أحوال محمد - صلى الله عليه وسلم - وماجرى ببدر وأُحد، والأحزاب، والخندق، والحديبية، وغير ذلك من الأمور الجزئية أقوالا وأفعالا.

وإخباره أنه يعلم السر وأخفى، وأنه عليم بذات الصدور، وأنه يعلم ماتنقص الأرض من الموتى وعنده كتاب حفيظ، وأنه يعلم مافي السموات والأرض وأن ذلك في كتاب.

وأنه ما : (تسقط من ورقة إلا يعلمها ولاحبة في ظلمات الأرض ولارطب ولايابس إلا في كتاب مبين)(١) .

وأنه يعلم ما : (تغيض الأرحام وماتزداد وكل شيء عنده بمقدار عالم الغيب والشهادة)(٢) .

وأنه : (عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم مافي الأرحام)(٣) .

وأنه : (قضى أجلا وأجل مسمى عنده)(٤) .

وأنه : (يعلم مايسرون ومايعلنون)(٥) .

وأنه : (أعلم بمايقولون)(٦) .

إلى أمثال ذلك مما يطول ذكره في كتاب الله تعالى "(٧) .

وبعد أن استشهد ابن تيمية بهذه الآيات ـ التي تدل على أنه ـ سبحانه ـ عالم بالجزئيات المتغيرة ـ يرى أن من أعظم الجهل والضلال أن ينفي النافي علم رب العالمين بالجزئيات المتغيرة التي هي من مخلوقات الله ،لزعمهم أن علمه ـ سبحانه ـ بالجزئيات المتغيرة يلزم منه التغير في علمه سبحانه وحلول الحوادث والتركيب ... إلى غير ذلك من شبههم العقلية الفاسدة (٨) .

---

(١) سورة الانعام ، آية ٥٩.

(٢) سورة الرعد ، آية ٨ ، ٩ .

(٣) سورة لقمان ، آية ٣٤.

(٤) سورة الأنعام ، آية ٢.

(٥) سورة النحل ،آية ٢٣.

(٦) سورة طه ،آية ١٠٤.

(٧) درء تعارض العقل والنقل ،لابن تيمية ،جـ١٠ ، ص ١٨٦.

(٨) انظر: درء تعارض العقل والنقل ،لابن تيمية ،جـ١٠ ، ص ١٨٧.

ثم يرى شيخ الإسلام أن نفي علم الله بشيء من مخلوقاته الجزئية - بسبب هذه الشبهة الفاسدة - لم يذهب إليه أحد من سلف الأمة ، ولا أئمتها ، وإنما ذهب إليه بعض الفلاسفة لتناقضهم وبعدهم عن العلم والهدى الذي جاءت به الرسل يقول ابن تيمية : " وعامة أقوال القوم متناقضة ، لكن ضلالهم في مسألة العلم عظيم جدا ، وهو من أقبح الكفر وأعظمه منافاة لصريح المعقول وما فطر الله عليه عباده " (١) .

وهكذا قرر ابن تيمية مسألة علم الله تعالى ، وبين أن علمه - سبحانه - محيط بجميع المخلوقات ، وشامل للكليات والجزئيات "عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين " (٢) واستدل على ذلك بالنصوص الشرعية والبراهين العقلية ، ورد على من انحرف في هذا الباب ، وتاه عن سنن الصواب .

***

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، جـ١٠ ، ص ١٩٢ .
(٢) سورة سبأ ، آية ٣ .

المبحث الثاني

صفة الحياة

المطلب الأول: صفة الحياة عند ابن رشد:

لقد ذكر ابن رشد أن من العقائد التي صرح بها الشرع وأراد حمل الجمهور(١) عليها والأخذ بظاهرها إثبات صفة الحياة لله سبحانه وتعالى .

وقد استدل على إثبات صفة الحياة لله سبحانه بالشرع والعقل:

- فأما الشرع : فإن ابن رشد يرى : أن القرآن الكريم قد صرح ببعض صفات الكمال الموجودة للإنسان ومنها صفة الحياة ، وفي هذا المعنى يقول :

" وأما الأوصاف التي صرح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد للعالم بها فهي أوصاف الكمال الموجودة للإنسان وهي سبعة : العلم ، والحياة ، ... ، ..."(٢)

- وأما الدليل على إثباتها بالعقل ، فقد لجأ ابن رشد إلى قياس الغائب على الشاهد(٣) ، فبيّن أن هذه الصفة ثابتة لله من جهة ثبوت العلم له سبحانه ؛ لأن الحياة شرط في العلم ، فالعالم لابد وأن يكون حيا ؛ لأن عالما ليس بحي مستحيل ، فتقرر أن كل عالم حي . وهذا أمر بديهي . يقول ابن رشد :-

" وأما صفة الحياة فظاهر وجودها من صفة العلم ، وذلك أنه يظهر في الشاهد أن من شرط العلم: الحياة والشرط عند المتكلمين يجب أن ينتقل فيه الحكم

---

(١) يقول ابن رشد في مقدمة كتابه مناهج الأدلة: " فقد رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها وأتحرى في ذلك كله مقصد الشارع - صلى الله عليه وسلم..." مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٣٣.

(٢) مناهج الأدلة ، لابن رشد ، ص ١٦٠.

(٣) العجيب أن ابن رشد لايمل من نقد المتكلمين ، والتنديد بهم في أخذهم بقياس الغائب على الشاهد ، والاستدلال به في مبحث الصفات ونحوه ، ويرى أن استخدام هذا القياس هنا بعيد ، لأن المباينة التي بين الخالق والمخلوق أشد وأبعد من المباينة التي بين نوع الإنسان ونوع الحيوان ، ونوع الجماد ، الأمر الذي لايصح معه أن ينقل الحكم من الشاهد إلى الغائب لأنه لاجامع بينهما ، "فإذا كانت المباينة بين الخالق والمخلوق أشد من (=)

من الشاهد الى الغائب . وماقالوه في ذلك صواب "[1] .

وهكذا نجد ان ابن رشد يثبت - في هذا النص - صفة الحياة ويستدل على ذلك بالدليل النقلي والعقلي، ولكن يجب ألا نتسرع في قبول هذا القول ، وألا نفتر بهذا الاثبات الصوري الذى لاحقيقة له ، وذلك لان ابن رشد يؤول صفة الحياة ، ويذهب الى أن العلم والعالم شيء واحد ، فهو يذهب الى التسوية بين الذات والصفات ، فليس عند ابن رشد صفة يفهم منها معنى غير المعنى الذى يفهم من الذات ، وهذا هو مذهب المعتزلة الذين يدعون انه عالم ، حي.. بذاته ، أو أن" علمه وحياته ... عين ذاته - على اختلاف فيما بينهم .

يؤكد هذا المعنى أنه على الرغم من ان ابن رشد قد ذهب في النص السابق إلى اثبات صفة الحياة والاستدلال عليها بقياس الغائب على الشاهد - كما يقوله سائر النظار من المتكلمين وغيرهم.[2] ، إلا أنه قد ذهب في موضع آخر إلى تأويل هذه الصفة ، وردها إلى الإدراك أو إلى العلم ، بعبارة أدق ، ولام المتكلمين في اثباتها ، واستدلالهم عليها بقياس الغائب على الشاهد يقول ابن رشد :

" وإذا فهم معنى الصفات الموجودة في الشاهد وفي الغائب ظهر أنهما باشتراك الاسم اشتراكا لايصح معه النقلة من الشاهد إلى الغائب ، وذلك أن الحياة الزائدة على العقل في الإنسان ليس تنطلق على شيء إلا على القوة المحركة في المكان عن الإرادة ، وعن الإدراك الحاصل عن الحواس ، والحواس ممتنعة على الباري سبحانه وتعالى ... ...

وأما المتكلمون فإنهم يضعون حياة للباري سبحانه وتعالى من غير حاسة ... ... فإذن :

(=) من المباينة التي بين الأنواع بعضها من بعض ، فكيف يصح أن ينتقل الحكم من الشاهد إلى الغائب؟ وهما في غاية المضادة ؟ "
تهافت التهافت ، لابن رشد ، جـ ٢ ، ص ٦٤٥.

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص١٦٩.

(٢) بين شيخ الإسلام ابن تيمية أن هذا الدليل دليل مشهور عند النظار، راجع : شرح العقيدة الأصفهانية ، لابن تيمية ، ص ٣٦.

- إما أن لايثبت للباري - سبحانه وتعالى - معنى الحياة الموجودة للحيوان ، التي هي شرط في وجود العلم للإنسان .
- وإما أن يجعلوها هي نفس الإدراك كما تقوله الفلاسفة : إن الإدراك والعلم في الأول هما نفس الحياة "(١) .

ونستخلص من هذا النص أن ابن رشد - في حقيقة مذهبه - ينفي الصفات وينكر زيادتها على الذات: بمعنى أنه لايمكن أن يفهم من الذات معنى غير المعنى المفهوم من الصفة ،ويلوم الأشعرية في إثباتهم للصفات وراء الذات ؛لأنه يزعم أن اثبات ذات قديمة ،وصفات قديمة ، يلزم منه إثبات قدماء وهو كفر، وبه كفرت النصارى (٢) .

وقول ابن رشد هذا ،هو مذهب المعتزلة ،وحجته هي حجتهم التي بسببها وقعوا في بدعة نفي الصفات ، بل إن ابن رشد أسوأ (٣) حالا من المعتزلة ،لأنه - مع قوله بأن العلم هو العالم ،والعلم هو القدرة .

---

(١) تهافت التهافت ،لابن رشد ،ج ٢ ، ص ٦٤٥ ، ٦٤٦، تحقيق د. سليمان دنيا.
(٢) راجع المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٤٧٩.
(٣) لم أصدر هذا الحكم على ابن رشد من تلقاء نفسي ؛ بل قد حكم عليه بهذا الحكم - أيضا - شيخ الإسلام ابن تيمية حيث يقول : " ... وهو (أي ابن رشد) في نفي الصفات أسوأ حالا من المعتزلة وأمثالهم بمنزلة إخوانه من الفلاسفة الباطنية ،حتى إنه ليجعل العلم هو العالم ، والعلم هو القدرة ... ".
درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ،ج ٦ ،ص ٢٣٨.

- قد رد صفة الحياة إلى الإدراك والعلم ،فهو لم يقف ببدعته - في الصفات - عند حد التسوية بين الذات والصفات ؛ بل أول صفة الحياة إلى الإدراك [١] والعلم ٠

ولاريب في ان ابن رشد يقول بعينيه الصفات ويذهب إلى التسوية بينها وبين الذات فالعالم والعلم عنده شيء واحد ، والمفهوم منهما متحد ،فذاته - سبحانه - من حيث انكشاف المعلومات لهاهي علم ،والذات باعتبارها تخصص أحد الفعلين المتقابلين هي إرادة ٠٠٠ وهكذا ٠

وبناء على هذا فإن الذات والصفات متحدة في الحقيقة ، متغايرة بالاعتبار وهذا هو مذهب المعتزلة المفضي إلى نفي الصفات ؛ بل إن ابن رشد زاد عليهم بأن جعل الأمر ينتهي إلى اتحاد المفهوم فيها : فالمفهوم من معنى العلم والقدرة واحد ،ولهذا حكم عليه ابن تيمية [٢] بأنه أسوأ حالا - في باب الصفات - من المعتزلة ؛ وذلك لأن ابن رشد يقول :

" ٠٠٠ وأما أن يكون العالم والعلم شيئا واحدا ،فليس ممتنعا ؛بل واجب أن ينتهي الأمر في هذه الأشياء إلى أن يتحد المفهوم فيهما ؛وذلك أن العالم : إن كان عالما بعلم ،فالذي به يكون العلم عالما أحرى أن يكون عالما ؛وذلك أن كل ما استفاد صفة من غيره ،فتلك الصفة أولى بذلك المعنى المستفاد مثال ذلك أن هذه الأجسام الحية التي لدينا إن كانت ليست حية من ذاتها ؛ بل من

---

(١) نعم !! من المعتزلة من أول الحياة بمعنى العلم والقدرة وقال معنى الحياة إنما هي كونه يصح أن يعلم ويقدر كما هو قول أبي الحسين البصري من المعتزلة ، قال في شرح المواقف مبينا هذا المعنى : " ٠٠ فقالوا إنما هي (أي : الحياة) كونه يصح أن يعلم ويقدر ،وهو مذهب الحكماء وأبي الحسين البصري من المعتزلة ٠٠٠" شرح المواقف للجرجاني - الموقف الخامس ص ١٣٠ تحقيق د٠أحمد المهدي ٠

(٢) راجع : درء تعارض العقل والنقل ،لابن تيمية ، جـ ١٠ ، ص ٢٢٣ ، ٢٢٤٠

قبل حياة تحلها ،فواجب أن تكون تلك الحياة التي استفاد منها ماليس بحي الحياة حية بذاتها ، ويفضي الأمر فيها إلى غير نهاية ،وكذلك يعرض في العلم وسائر الصفات .

وأما كون الذات الواحدة ذات صفات كثيرة ،مضافة ،أو مسلوبة ، أو متوهمة بأنحاء مختلفة من غير أن تكون تلك الذات متكثرة بتكثر تلك الصفات ، فذلك أمر لاينكر وجوده : مثل كون الشيء موجودا ، وواحدا ، وممكنا ، وواجبا .

فإن الشيء الواحد بعينه إذا اعتبر من جهة مايصدر عنه شيء غيره سمي قادرا وفاعلا وإذا اعتبر من جهة تخصيصه أحد الفعلين المتقابلين سمي مريدا.
وإذا اعتبر من جهة إدراكه لمفعوله سمي عالما.

وإذا اعتبر العلم من حيث هو إدراك ،وسبب للحركة : سمى حيا إذ كان الحي هو المدرك المتحرك من ذاته .

وإنما الذي يمنع وجود واحد بسيط ذي صفات كثيرة قائمة بذاتها وبخاصة إن كانت تلك الصفات جوهرية وموجودة بالفعل .

وأما إن كانت بالقوة فليس يمتنع عند الفلاسفة أن يكون الشيء واحدا بالفعل كثيرا بالقوة وهذه هي عندهم حال أجزاء الحدود مع المحدود "[1] .

ونستخلص - مما سبق - أن ابن رشد يزعم أن إثبات صفة حياة زائدة على الذات ،ينافي قضية التوحيد ويفضي إلى كفر النصارى[2] ،لأنه إذا كان الله ذاتا : ذات حياة ،وعلم وقدرة ،وإرادة ،وكانت هذه الصفات زائدة على الذات ، لزم من ذلك - كما يدعى - أن يكون الله مركبا من ذات وصفات ،وكل مركب فهو يحتاج [3] إلى مركب ، وهذه الشبهة التي

---

(١) تهافت التهافت ،لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٤٩٦-٤٩٨ تحقيق د. سليمان دنيا.
(٢) لمزيد من التفصيل راجع : المصدر نفسه ،ج ٢ ص ٤٧٧-٤٧٩.
(٣) راجع : المصدر نفسه ، ص ٣٧١ ، ٣٧٢.

استخدمها ابن رشد في مقام نقد الأشعرية ، حيث لامهم على اثبات سبع صفات زائدة على الذات - تكشف لنا بوضوح تام عن ميله الشديد لمذهب المعتزلة وتفضيلهم على الأشعرية لأن هذه الشبهة - التي ذكرها ابن رشد في مقام نقده للأشاعرة هي بعينها شبهة المعتزلة وسائر نفاة الصفات من الجهمية والمعطلة ، الذين امتنعوا عن إثبات ذات قديمة وصفات قديمة فرارا من تعدد القدماء - على حد زعمهم - لأنهم قد توهموا أن إثبات ذات ،وصفة ،يلزم منه التكثر ،أو التركيب من صفة وموصوف وحامل ومحمول ،فزعموا أن اثبات الذات وصفة الحياة وسائر الصفات يلزم منه التركيب والتكثر وتعدد القدماء ، فيكون الباري - على حد زعمهم - مركبا من ذات وصفات ،ويكون هناك ذات قديمة ،وحياة قديمة ،وعلم قديم ... فيكون سبحانه كثيرا لا واحدا ،ثم زعموا أن هذا فيه منافاة للتوحيد ولهذا عمدوا إلى نفي الصفات ،وسموا هذه البدعة توحيدا ،ومن هنا لقب المعتزلة أنفسهم بأهل التوحيد .

ولهذا نجد ابن رشد يبدي احتراما شديدا للمعتزلة لأنهم يقولون بعينية الصفات وينكرون زيادتها على الذات ويرى أنهم أقرب إلى الحق من الأشاعرة ،وفي هذا المعنى يقول: " ... ولذلك كانت المعتزلة فى وضعهم هذه الصفات في المبدأ الأول راجعة إلى الذات لا زائدة عليها ... أقرب إلى الحق من الأشعرية . ومذهب الفلاسفة في المبدأ الأول هو قريب من مذهب المعتزلة "(1) .

أريد أن أنتهي من هذا كله إلى أن مذهب ابن رشد في صفة الحياة هو : أن من الأوصاف التي صرح بها القرآن الحياة وهذا هو اعتقاد ابن رشد في الظاهر ،بناء على زعمه أن الشرع له ظاهر وباطن . ويرى ابن رشد أن هذا الاعتقاد هو الذي يجب أن يلقى إلى الجمهور والعامة وعلى الجمهور

---

(1) تهافت التهافت ،لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٣٧٢ .

أن يأخذ بهذا ويفهمه ، ويؤمن به ، وألا يبحث في التفاصيل الأخرى التي أثارها المتكلمون من المعتزلة والأشاعرة ، فمسألة الذات والصفات ، وهل هي عين الذات ؟ أم زائدة عليها : بدعة شنيعة أثارها المعتزلة ودار فيها جدل عنيف بينهم وبين الأشاعرة .

فالمعتزلة تنكر زيادة الصفات على الذات ،وتذهب إلى التسوية بين الذات والصفات فتقول : بأن حياته عين ذاته ، أو أنه حي بذاته ... وهكذا في سائر الصفات فهم يرون أن الذات والصفات شيء واحد . وأما الأشاعرة فالصفات عندهم زائدة على الذات ،فحياته صفة قديمة قائمة بذاته ، وصفة الحياة غير صفة العلم وغير صفة القدرة .. ويمكن أن يفهم من الذات معنى غير الحياة ،ومعنى الحياة غير معنى العلم ومعنى العلم غير الإرادة وهكذا ... وزعم ابن رشد أن قول الأشاعرة هنا يفضي إلى قول النصارى(١) وهو كفر.

ونجد أن ابن رشد وإن كان يرى أن قول المعتزلة " أن الذات والصفات شيء واحد " وأن هذا المذهب أقرب إلى الصواب إلا أنه يرى أن إشاعة هذا المذهب في العامة ، والتصريح به للجمهور بدعة لأنه " تعليم بعيد عن أفهام الجمهور والتصريح به بدعة وهو أن يضل الجمهور أحرى منه أن يرشدهم "(٢) فضلا عن أن أدلة المعتزلة التي أسسوا عليها هذا المذهب ليست صحيحة ،وإنما الذي عنده البرهان على ذلك - في نظر ابن رشد - هم العلماء ويقصد بهم هنا الفلاسفة .

وكذلك لا يقبل ابن رشد قول الأشاعرة في الصفات ،لأن الأشاعرة يقولون : إنه عالم بعلم زائد على ذاته ،وحي بحياة زائدة على ذاته ،... فهذه الصفات عندهم هي صفات المعاني أي توصف بها الذات لمعنى قائم فيها ويدعي ابن رشد أن هذا القول يلزم منه أن يكون الباري مركبا من صفة وموصوف وحامل ومحمول وهو قول يفضي إلى مذهب النصارى في الأقانيم

---

(١) راجع : مناهج الأدلة في عقائد الملة ،لابن رشد ،ص ١٦٦.

(٢) المصدر نفسه .

حيث زعموا أن الأقانيم ثلاثة : الوجود والحياة والعلم [١] .

وهكذا نجد أن ابن رشد ينهى عن التصريح بمذهب المعتزلة في الصفات للجمهور [٢]، ويرفض — رفضا قاطعا — مذهب الأشاعرة في الصفات لأنه يدعي أنه يقدح في التوحيد، ويفضي إلى الشرك .

ولهذا يرى أنه يجب على الجمهور أن يعترف بوجود هذه الصفات دون تفصيل الأمر فيها ، ذلك التفصيل ... وأن يقف عند هذا الحد ولا يتعداه ، ومتى تجاوز هذا الحد إلى تفصيلات المعتزلة والأشاعرة وجدَ لهم ، فإنه لن يصل إلى نتيجة لأن علم الكلام والجدل لا يستطيع الوقوف على هذا القدر من المعرفة ولا يستطيع الوصول إلى الحق في هذه المسألة .

وليت ابن رشد وقف عند هذا الحد حقيقة ، فأثبت لله الصفات التي صرح بها الشرع مع قطع المماثلة بين صفات الخالق والمخلوق .. ولو كان الأمر كذلك لكان ابن رشد قريبا كل القرب من مذهب السلف في هذه المسألة؛ ولكن مما يخيب له الأمل أن ابن رشد يرى في الباطن رأيا آخر مخالفا لهذا الرأي تماما .

وهذا الرأي الذي يحتفظ به ابن رشد للخواص ، ويكتمه عن الجمهور هو في الواقع أدخل في باب التعطيل والنفي من مذهب المعتزلة في الصفات فهو أسوأ من مذهب المعتزلة .

وبناء على هذا فإن ابن رشد يرى — في الظاهر — إثبات سبع صفات فقط وهي التي يسميها الأشاعرة صفات المعاني .

---

(١) راجع : مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٥ ، ١٦٦.

(٢) حتى من درس علم الكلام وتمرس فيه يعد عند ابن رشد أيضا من الجمهور ، راجع : مناهج الأدلة ، ص ١٦٧.

وأما في الباطن - فإنه باعتباره فيلسوفا يعد نفسه من العلماء والخاصة وأهل البرهان !! - يميل إلى مذهب المعتزلة [1] كل الميل، ويوافقهم على القول بعينية الصفات، ويذهب إلى التسوية بينها وبين الذات وينكر زيادة الصفات على الذات، وهذا المذهب يؤول في حقيقته إلى نفي الصفات بل إن ابن رشد زاد على ذلك فأرجع صفة الحياة إلى العلم والإدراك فالذات والصفة شيء واحد، والعالم والعلم شيء واحد" وإذا اعتبر العلم من حيث هو إدراك وسبب للحركة سمي حيا؛ إذ كان الحي هو: المدرك المتحرك من ذاته "[2].

ومما سبق نستنتج أن الفرق الذي بين ابن رشد وبين المعتزلة هو أن المعتزلة ترى وجوب التصريح بهذا المذهب للجمهور وجميع الناس، وأما ابن رشد فإنه يرى كتمانه عن الجمهور لأن البحث معهم في تلك التفاصيل يضلهم ويشككهم.

وعلى هذا فان لابن رشد في مسألة الصفات عامة وصفة الحياة خاصة رأيان:

- رأي ظاهر ينبغي القاؤه للجمهور، وهو الاعتراف بوجود هذه الصفات فقط.

- ورأي باطن يكتمه عن الجمهور وهو للخواص فقط وهم الفلاسفة وفيه يذهب ابن رشد إلى القول بأن الذات والصفات شيء واحد كما هو مذهب المعتزلة؛ بل رد صفة الحياة إلى العلم. وبسبب هذا الغموض فإن شيخ الإسلام ابن تيمية يحكم على ابن رشد بأنه من الباطنية ولا يقصد بذلك باطنية

---

(1) لما كان المقام مقام بيان مذهب ابن رشد في صفة الحياة فإنني لن أستقصي جميع الأدلة التي تبيّن أن ابن رشد - في الباطن - يوافق المعتزلة على القول بعينية الصفات، كما أنني لن أتعرض لنقده هنا، والرد عليه، لأنني سوف أتعرض لذلك كله عندما أبحث علاقة الصفات بالذات عند ابن رشد.

(2) تهافت التهافت، لابن رشد، ج ٢، ص ٤٩٧، ٤٩٨، ويقول ابن رشد أيضا: "... تقول الفلاسفة إن الإدراك والعلم في الأول هما نفس الحياة" تهافت التهافت، لابن رشد، ج ٢، ص ٦٤٦.

الشيعة الاسماعيلية الذين طرحوا التكاليف الشرعية ؛ بل من باطنية الفلاسفة . يقول ابن تيمية موضحا حال ابن رشد ، وموقفه من الصفات:

" وهو يميل إلى باطنية الفلاسفة الذين يوجبون اقرار الجمهور على الظاهر كما يفعل ذلك من يقول بقولهم من أهل الكلام والفقه والحديث ، ليس هو من باطنية الشيعة : كالإسماعيلية ونحوهم : الذين يظهرون الإلحاد ويتظاهرون بخلاف شرائع الإسلام ، وهو في نفي الصفات أسوأ حالا من المعتزلة وأمثالهم بمنزلة إخوانه الفلاسفة الباطنية حتى إنه يجعل العلم هو العالم ، والعلم هو القدرة "(١)

وعلى الرغم من أن ابن رشد يميل إلى مذهب المعتزلة - في قولهم : " بأن الذات والصفات شيء واحد " فالعالم والعلم شيء واحد ، بل رد صفة الحياة إلى العلم - إلا أنه - في مقام آخر - يمدنا بهذا النص الذي يبيّن فيه أن العقول البشرية تتلاشى وتضمحل أمام هذه المسألة فلا تستطيع أن تعرف كيفية صفاته وهل الصفة هي عين الذات؟ أم زائدة عليها ؟

وهكذا يعترف ابن رشد بأن العقول البشرية عاجزة عن الوصول إلى الحق في هذه المسألة ، وأنه ليس أحد من البشر معصوم من الخطأ إلا من عصمه الله بأمر إلهي وهم الأنبياء ، وقد صرح بهذا المعنى فقال:

" ... لم يقل أحد من الناس في العلوم الإلهية قولا يعتد به ، وليس يعصم أحد من الخطأ إلا من عصمه الله تعالى بأمر إلهي خارج عن طبيعة الإنسان وهم الأنبياء "(٢) .

ثم يقرر ابن رشد أن المحققين من الفلاسفة وغيرهم يرون أن البحث في هذه المسألة أمر فوق مستوى العقل البشري العاجز فلا يقال إن صفات الله

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٢٣٧ ، ٢٣٨.

(٢) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٥٤٧ تحقيق د. سليمان دنيا.

هي الذات أو أنها زائدة على الذات لأن صفاته - سبحانه - لايدرك كيفيتها أحد من البشر ،ولايجوز لهم تشبيهها بصفات المخلوقين . يقول ابن رشد " ... قول من قال : إن علم الله - تعالى - وصفاته لاتكيف ولاتقاس بصفات المخلوقين حتى يقال :إنها الذات أو زائدة على الذات هو قول المحققين من الفلاسفة ، والمحققين من غيرهم "(١)

ومن خلال هذين النصين يمكن لنا أن نستنتج تناقض ابن رشد واضطرابه - أو على الأقل - عدم اطمئنانه لصحة قول : "المعتزلة بأن الذات والصفات شيء واحد " ، فضلا عن أنه قد سبق وأن بيّن أن جعل المعتزلة "الذات والصفات شيء واحد تعليم لايفهمه الجمهور ، ولاتطيقه عقولهم البشرية الكليلة ، وهو مدعاة لتضليل الجمهور وحيرتهم في هذه المسألة ؛ولهذا أكد على أن التصريح بهذا المذهب للجمهور بدعة - على الرغم من أنه ارتضاه وادعى أنه أقرب للحق .. هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ندرك - بيقين - أن ابن رشد وإن كان قد بحث مسألة الصفات بحثا عقليا ؛ إلا أنه يرجع ليؤكد من جديد أن للعقل حدودا يقف عندها ويعجز عن إدراكها ومن ذلك مسألة زيادة الصفات على الذات .

وحسبي في هذا المقام أنني أثبت عدم اطمئنان ابن رشد لحكم العقل في مسألة الصفات ، وهذا الأمر كاف في بيان أن مذهب ابن رشد في الصفات فاسد ، بدليل أن ابن رشد - نفسه - لم يثق به ،ولم يلتزم به في جميع كتبه . والله أعلم .

---

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٥٤٧.

المطلب الثاني
صفة الحياة عند ابن تيمية

يرى الإمام ابن تيمية أن الله حي بحياة، وحياته صفة قائمة بذاته، لازمة لها لاتنفك عنها، وصفة الحياة زائدة على الذات، بمعنى أن صفة الحياة زائدة على الذات المجردة التي يدعيها نفاة الصفات ويتخيلون وجودها، فليس في الواقع ذاتا مجردة عن صفاتها كما يتخيل الجهمية نفاة الصفات بل الذات الموجودة في الخارج لاتكون إلا بصفاتها اللازمة لها.

وبناء على هذا فإن حياة الله صفة من صفاته، قائمة بذاته المقدسة لاتخرج عنها البتة، وهي لازمة له لاتتعلق بغيره، فإن العلم يتعلق بالمعلومات، والقدرة تتعلق بالمقدورات، وأما الحياة: فاللفظ الدال عليها لازم لايتعلق بغير الحي [1].

ويرى الإمام ابن تيمية أن صفة الحياة ليست هي هو فليست الصفة هي الموصوف - كما يقول ابن رشد موافقا بذلك المعتزلة في شبهتهم [2]

---

(١) انظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لابن تيمية، ج ٢، ص١١٩.

(٢) ذهبت المعتزلة إلى أن إثبات الصفات وراء الذات ينافي التوحيد ويقدح في التنزيه الذي يجب إثباته لله، ذلك بأنهم قالوا: إن أخص أوصاف الذات المقدسة هو القدم، ثم توهموا أنهم إذا أثبتوا ذاتا قديمة، وصفات قديمة زائدة على الذاته أدى ذلك إلى تعدد القدماء، وهو شرك، وكفر، وبسببه كفرت النصارى.
ولهذا فإن المعتزلة قد عمدوا إلى التسوية بين الذات والصفات وأنكروا زيادة الصفات على الذات فالصفة عندهم هي الذات ومنهم من قال عالم بذاته، حي بذاته، ومنهم من قال: علمه عين ذاته وحياته عين ذاته وقد وافقهم ابن رشد على هذه البدعة وإن كان يرى عدم التصريح بذلك للعامة - بل يلوم المعتزلة على تصريحهم بهذا للجمهور -.
وقد لام ابن رشد الأشعرية على إثبات صفة العلم، والحياة، والإرادة، والقدرة، والسمع والبصر ... وزعم أن في قولهم باثباتها معاني زائدة على الذات مشابهة ومضاهاة لقول النصارى.

وهنا يرى ابن تيمية : أن دعوى المدعي وجود حي بلا حياة ، وعليم بلا علم ،.... دعوى باطلة ؛ لأنه من المعلوم بالبديهة - أن الموصوف ليس هو الصفة ، والذات ليست هي الصفات ،فمن قال : إن الحي هو الحياة والعالم هو العلم ،.... فضلاله بين . وكذلك من المعلوم بالبديهة أن العلم ليس هو المعلوم ،فمن قال: " إن العلم هو المعلوم والمعلوم هو العلم " فضلاله بين أيضا ، ولهذا فإن التفريق بين الصفة والموصوف مستقر في فطر العقول ، ولغات الأمم ، فمن جعل أحدهما هو الآخر،كان قد أتى من السفسطة بما لايخفى على من يتصور مايقول (1) : وتقدير ذات مجردة عن صفاتها تقدير ممتنع لاوجود له في الواقع ،وإن كان الذهن يفرض المحال ويتخيله لأن الذات الموصوفة لاتنفك عن الصفات أصلا.

وعندما يبيّن ابن تيمية أن صفة الحياة - وغيرها - ليست هي الموصوف فإنه يريد بهذا التعبير أن يبين أنه يمكن أن يفهم من صفة الحياة معنى غير المعنى المفهوم من الذات ،ويمكن أن يفهم من الحياة معنى غير العلم ... وهكذا . وهذا خلافا لابن رشد الذي وافق المعتزلة على قولهم : بعينية الصفات ،وأن الصفات ليست شيئا غير الذات ؛بل الذات والصفات شيء واحد ،فأنكروا أن تكون الصفات معاني قديمة وقائمة بذاته زائدة عليها ؛ لأنهم قد توهموا أن إثبات ذات قديمة وصفة حياة قديمة ،وصفة علم قديم .... زائدة على الذات ،يلزم منه تعدد القدماء وتكثر الآلهة والتركيب من صفة وموصوف ... وزعموا أن في هذا شرك وكفر، وبه كفرت النصارى ،ولهذا عبّروا عن بدعتهم هذه فمنهم من قال: هو حي بذاته ... ومنهم من قال : حي وحياته عين ذاته وعليم وعلمه عين ذاته .

" والفرق بين قول القائل: عالم بذاته لابعلم ،وبين قول القائل عالم بعلم هو ذاته :

---

(1) انظر: درء تعارض العقل والنقل ،لابن تيمية ،ج 1 ، ص ٢٨٥، ٢٨٦.

ـ أن الأول: نفي الصفة .

ـ والثاني : يلزمهم إثبات ذات هي بعينها صفة : أو اثبات صفة هي بعينها ذات "(١) .

وهذا القول يفضي إلى نفي الصفات وإثبات ذات مجردة عن الصفات ، وهذا لاحقيقة له في الخارج ، وإنما الذهن يفرض المحال ويتخيله .

ولكي يدفع ابن تيمية هذه البدعة ـ بدعة نفي الصفات وإثبات ذات مجردة عن الصفات ، فإنه يرى أن الصفات زائدة على الذات ، فهو ـ سبحانه ـ حي بحياة زائدة على الذات ، بمعنى أنها زائدة على الذات المجردة التي يثبتها نفاة الصفات لأن تقدير ذات مجردة عن صفاتها تقدير ممتنع لاوجود له إلا في الذهن .

ويرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن مسألة الصفات وزيادتها على الذات قد حصل فيها شبه لاتنجلي إلا بتحديد الألفاظ المشتركة وتفصيل المعاني المجملة ولهذا يرى أن القول: بان الصفات زائدة على الذات جائز باعتبار وممنوع باعتبار وفي هذا المعنى يقول ـ رحمه الله :

" واذا قيل : هل صفاته زائدة على الذات أم لا ؟

ـ قيل : إن أريد بالذات المجردة التي يقر بها نفاة الصفات ، فالصفات زائدة عليها .

ـ وإن أريد بالذات : الذات الموجودة في الخارج فتلك لاتكون موجودة إلا بصفاتها اللازمة ، والصفات ليست زائدة على الذات المتصفة بالصفات وإن كانت زائدة على الذات التي يقدر تجردها عن الصفات "(٢)

---

(١) الملل والنحل ، للشهرستاني ، ج ١ ، ص ٥٠ .

(٢) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٩٧ .

وإذا عبَّر ابن تيمية في هذا المقام بقوله : " إن صفة الحياة ونحوها من الصفات - زائدة على الذات " فإنه لايريد بهذا أن كلاً من الذات والصفات متميّزا عن الآخر ، مباينا له ،ولم يعن بذلك أن في الخارج ذاتا ثابتة بنفسها ، ومع ذلك صفاتا هي زائدة على هذه الذات متميزة عنها ،فالصفات ليست زائدة على الذات بهذا المعنى .

وهكذا يحرر ابن تيمية معنى زيادة الصفات على الذات ويبيّن مايحتمله هذا اللفظ من معان مشتركة ، قد تكون مقبولة وقد تكون مردودة ،فإذا قال القائل : الصفات زائدة على الذات ، قبل من وجه ورد من وجه آخر .

ومن هنا ،فإن ابن تيمية بعد أن أثبت أن الله حي بحياة ،أخذ يفصل في معنى زيادة الصفة على الذات فحياة الله وعلمه ،... صفات زائدة على الذات المجردة عن الصفاة التي أثبتها الجهمية الذين اقتصروا في الإثبات على مجرد إثبات ذات بلا صفات ،ونفوا أن يكون لله وصف قائم به كالعلم والحياة والقدرة فالصفات زائدة على الذات بهذا المعنى وليست زائدة على الذات بمعنى آخر .

فإذا قيل :إن الصفات ليست زائدة على الذات فمعنى ذلك "أن حياة الله - مثلا - ليست زائدة على الذات الموجودة في نفس الأمر ،بل هي داخلة في مفهومها الذي هو مسمى "الله" فإسم الله تعالى" يتضمن ذاته المقدسة المتصفة بصفاته - سبحانه - وليست صفاته خارجة عن مسمى إسمه ولازائدة على مسمى اسمه "(1) ولازائدة على مسمى اسمه .

وهذا الأمر واضح جدا ،لأنه إذا قال القائل: عبدت الله ودعوت الله ، فإنما عبد ودعا إلها واحدا ،وهو ذات متصفة بصفات الكمال لم يعبد ذاتا مجردة ،لاحياة لها ولاعلم ،ولاقدرة وبهذا المعنى فإن ابن تيمية يرى أن الصفات

---

(1) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ،لابن تيمية ،ج ٣ ، ص ٢٠٧.

ليست زائدة على الذات .

وقد وضح ابن تيمية هذا المعنى بقوله :

" والتحقيق أن الذات الموصوفة لاتنفك عن الصفات أصلا ،ولايمكن وجود ذات خالية عن الصفات ، فدعوى المدعي وجود حي ، عليم ، قدير، بصير بلا حياة ولا علم ،ولا قدرة : كدعوى قدرة وعلم وحياة لا يكون الموصوف بها حيا عليما قديرا ؛بل دعوى شيء موجود قائم بنفسه - قديم أو محدث - عري عن جميع الصفات ممتنع في صريح العقل .

ولكن الجهمية و المعتزلة وغيرهم ، لما أثبتوا ذاتا مجردة عن الصفات صار مناظرهم يقول: أنا أثبت الصفات زائدة على ما اثبتموه من الذات أي لا اقتصر على مجرد إثبات ذات بلا صفات ،ولم يعن بذلك أنه في الخارج ذات ثابتة بنفسها ،ولا مع ذلك صفات هي زائدة على هذه الذات متميزة عن الذات .

- ولهذا كان من الناس من يقول: الصفات غير الذات . ...
- ومنهم من يقول: الصفة لاهي الموصوف ولاهي غيره . ...
- ومنهم من يقول: كما قالت الأئمة : لانقول الصفة هي الموصوف ، ولانقول هي غيره ؛لأننا لانقول لا هي هو ،ولاهي غيره ،فإن لفظ الغير فيه إجمال "(1) .

وبناء على ما سبق نجد أن ابن تيمية يرى أنه لايقال :

- إن صفة الحياة هي الموصوف .
- ولايقال إنها غيره .

فالسلف و الأئمة لايقولون في الصفات : لاهي هو ،ولاهي غيره ؛وذلك لأن لفظ الغير من الألفاظ المجملة المشتركة التي تحتمل أكثر من معنى: فلفظ الغير قد يراد به المباين للشيء المنفصل عنه ،وصفات الله لاتباينه ،فالصفة ليست غير الموصوف بهذا المعنى .

---

(1) مجموع الفتاوى ،لابن تيمية ،جـ٣ ، ص٣٣٦.

- وقد يراد بلفظ الغيرين ماجاز العلم بأحدهما دون الآخر ، بحيث يمكن أن نفهم من معنى الحياة معنى غير العلم ، ونفهم من معنى الحياة والعلم معنى غير المعنى المفهوم من الذات المجردة . فالصفة غير الموصوف بهذا المعنى.

ويبين شيخ الإسلام ابن تيمية أنه لما كان لفظ الغير من الألفاظ الاصطلاحية المجملة التي تحتمل معاني متعددة وجب التفصيل في ذلك لتحديد المعنى المراد وقبول مايوافق الكتاب والسنة من تلك المعاني المختلفة ، إذ الاعتماد في ذلك على المعاني لا العبارات :

- فإذا قال القائل : إن حياة الله ، وعلمه ، ... "غيره " وأراد بذلك أنه مباين له فليس هو غيراً له بهذا الاعتبار .

- وإن أراد بذلك أن نفس الكلام والعلم والحياة ليس هو المتكلم والعالم والحي فهو "غير " له بهذا الاعتبار (١) .

ولما كان لفظ الغير لفظا مجملا قد يوهم معنى فاسدا لايليق بالله سبحانه امتنع السلف والأئمة من اطلاقه على الصفة نفيا وإثباتا لما في ذلك من الإجمال والتلبيس (٢) .

وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية : أن " كلام الله ، وعلمه ، وقدرته ، وغير ذلك من صفاته : لايطلق عليه عند السلف والأئمة القول بأنه الله ، ولايطلق عليه بأنه غير الله ؛ لأن لفظ الغير :

- قد يراد به مايباين غيره ، وصفات الله لاتباينه .

- ويراد به مالم يكن إياه ، وصفة الله ليست إياه ففي أحد الاصطلاحين يقال: إنه غيره . وفي الاصطلاح الآخر لايقال إنه غير .

---

(١) انظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ٢٠٧، ٢٠٨.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ٣٣٧.

فلهذا لايطلق أحدهما إلا مقرونا ببيان المراد ،لئلا يقول المبتدع إذا كانت صفة الله غيره ،فكلما كان غير الله فهو مخلوق ، فيتوسل بذلك إلى أن يجعل علم الله ،وقدرته ،وكلامه : ليس هو صفة قائمة به ،بل مخلوقة في غيره ،فإن هذا فيه من تعطيل صفات الخالق ،وجحد كماله ماهو من أعظم الالحاد ،وهو قول الجهمية الذين كفرهم السلف والأئمة تكفيرا مطلقا ،وإن كان الواحد المعيّن لايكفر إلا بعد قيام الحجة التي يكفر تاركها "(١) .

وينتهي ابن تيمية - بعد هذا كله - إلى تقرير النتيجة التالية وهي : أن الذى عليه سلف الامة وأئمتها ،اذا قيل لهم علم الله ،وحياة الله ،وكلام الله ... هل هو غير الله أم لا ؟ لم يطلقوا النفي ولا الاثبات ،فإنه إذا قيل لهم : إنها غيره أوهم أنه مباين لها .

- وإذا قيل : ليست غيره أوهم أنها هي هو ،بل يستفصل السائل.

- فإن أراد بقوله : "غيره " : إنه مباين له منفصل عنه ،فصفات الموصوف لاتكون مباينة له منفصلة عنه .

- وإن أراد بالغير أنها ليست هي هو : فليست الصفة هي الموصوف ، فهي غيره بهذا الاعتبار (٢) .

ثم يقرر شيخ الإسلام ابن تيمية أنه يجب التنبه إلى أن هناك فرقا بين أن يقال : -

- إن صفة الحياة - مثلا - غير الذات وبين أن يقول :

- إنها غير الله .

فالقول بأن صفة الحياة ،والعلم ... غير الذات المجردة التي يثبتها النفاة : صواب .

---

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ،ج ٢ ، ص ٣٥٢.

(٢) انظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ،لابن تيمية ،ج ٢ ، ص ١٥٤.

وأما القول بأن صفة الحياة والعلم غير الله فهو خطأ إلأن اسم الله - تعالى- يتناول الذات المتصفة بصفاتها ،فليست صفاته خارجة عن مسمى اسمه ولازائدة على ذلك ،" ومن ظن أنها زائدة على الذات المتصفة بصفاتها التي تدخل صفاتها في مسماها ،فقد غلط ،ولكن الأذهان والألسنة تزلق في هذا الموضوع كثيرا.

فإذا قيل: الصفات مغايرة للذات ،لم يكن في هذا من المحذور ما في قولنا : إن صفات الله : غير الله " (١) .

وذلك لأن اسم الله - تعالى - إذا أطلق تناول الذات المقدسة بما تستحقه من صفات الكمال ، "فاسم الله يتناول الذات الموصوفة بصفات الكمال ، وهذه الصفات ليست زائدة على هذا المسمى ،بل هي داخلة في المسمّى ولكنها زائدة على الذات المجردة ، التي تثبتها نفاة الصفات ،فأولئك لما زعموا أنه : ذات مجردة قال هؤلاء : بل الصفات زائدة على ما أثبتموه من الذات .

وأما في نفس الأمر فليس هناك ذات مجردة تكون الصفات زائدة عليها بل الرب تعالى هو الذات المقدسة الموصوفة بصفات الكمال وصفاته داخلة في مسمى أسمائه سبحانه وتعالى"(٢) .

أريد أن انتهي من هذا كله إلى أن ابن تيمية بعد أن أثبت صفة الحياة حرر القول في مسألة زيادة الصفات على الذات :

فالصفات عنده زائدة على الذات المجردة خلافا لما يدعيه نفاة الصفات

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية ،ج ٣ ، ص٢٠٨.

(٢) المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ١٥٤.

ولكنها ليست زائدة على الذات المتصفة بصفاته .

وإذا كان ابن رشد يميل إلى مذهب المعتزلة [1] في القول بعينية الصفات وإنكار زيادتها على الذات ، فإن ابن تيمية يرى أنها زائدة على الذات المجردة عن الصفات التي يقدرها الذهن ويتخيلها نفاة الصفات .

وعلى هذا فإذا قيل : الصفات زائدة على الذات ، فإن معنى ذلك أنها زائدة على ما يثبته الجهمية نفاة الصفات من الذات المجردة عن الصفات .

ولكن الصفات ـ عند ابن تيمية ـ ليست زائدة على الذات الموجودة في الخارج المتصفة بصفاتها ؛ لأنه ليس في الخارج ذاتا مجردة عن الصفات . وإنما الذي موجودا في الواقع هو ذاتا متصفة بصفاتها لاتنفك عنها ولاتباينها ، وبهذا المعنى فليست الصفات زائدة على الذات ؛ بل يرى أن صفات الرب ـ سبحانه ـ داخلة في مسمى " الله " ، فاسم الله إذا أطلق تناول الذات المقدسة بما تستحقه من صفات الكمال ، فيمتنع وجود الذات المقدسة مجردة عن صفات الكمال الثابتة لها .

---

(١) رأينا ـ فيما سبق ـ أن ابن رشد يميل إلى القول بعينية الصفات ، وهذا هو مذهب المعتزلة الذين أنكروا زيادة الصفات على الذات وقالوا : بأن لله صفات هي عين الذات فالذات والصفة شيء واحد ؛ بل إن ابن رشد لم يكتف بهذا ؛ بل أرجع صفة الحياة إلى الإدراك أو إلى العلم ـ إن صح التعبير ـ وبهذا القول يكون ابن رشد قد وافق بعض المعتزلة كالكعبي . فإن الكعبي قد رد صفة الإرادة إلى العلم والقدرة ، وأرجع صفة السمع والبصر إلى العلم ، راجع : الملل والنحل ، للشهرستانى ، ج١ ، ص ٨٠ عند ذكر الخياطية والكعبية) .
وكذلك فعل أبو الحسين البصري فقد رد الصفات كلها إلى كون الباري تعالى عالما قادرا مدركا راجع : الملل والنحل ، للشهرستانى ، ج ١ ، ص ٨٥ . عند ذكر مذهب الجبائية والبهشمية .
وعندما أبحث مسألة علاقة الصفات بالذات سوف أبين أن بين مذهب ابن رشد ومذهب المعتزلة وشائج وصلة .

أدلة ابن تيمية على اثبات صفة الحياة

لقد استدل ابن تيمية على إثبات صفة الحياة بأدلة نقلية وعقلية وسوف أذكر منها مايلي :

أولا: الأدلة النقلية :

يرى الإمام ابن تيمية أن القرآن الكريم قد اشتمل على مسائل أصول الدين عامة وبينها بيانا شافيا ، فنصب الآيات ، وأقام البراهين ، وقرر الأدلة التي تقيم الحجة على الناس ، وتبدد كل شبهة ، وناقش المعاندين ببراهين قطعية ودلائل يقينية ، فأيقنت بهديه القلوب الطاهرة ، وانقادت لبراهينه العقول السليمة ، واطمأنت لما جاء به النفوس المستقيمة ، وفي هذا المعنى وجدناه يقول : "إن القران قد اشتمل على أصول الدين التي تستحق هذا الإسم ، وعلى البراهين والآيات والأدلة اليقينية "(١) .

وقال : - رحمه الله - : " الكتاب بين دقائق التوحيد الحق الذي جاءت به الرسل ونزلت به الكتب على أحسن وجه ، فإن الله تعالى أخبر عن صفاته وأسمائه بمالايكاد يعد من آياته " (٢)

وبناء على هذا فقد استدل (٣) ابن تيمية على إثبات صفة الحياة بقوله تعالى : (الله لا إله إلا هو الحي القيوم)(٤)
واستدل (٥) بقوله تعالى : (وتوكل على الحي الذي لايموت)(٦)

---

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ١٩ ، ص ١٦٩ ، ثم راجع: ص ١٦٣.
(٢) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٥ ، ص ٣٢.
(٣) انظر: مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ٥.
(٤) سورة البقرة ، آية ٢٥٥.
(٥) انظر: مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ١٣١.
(٦) سورة الفرقان ، آية ٥٨.

وهناك آيات أخرى تدل على إثبات صفة الحياة للخالق سبحانه كقوله تعالى : (آلم الله لا إله إلا هو الحي القيوم)[١] .

وقوله تعالى : (هو الحي لا إله إلا هو فادعوه مخلصين له الدين)[٢] .

وقوله تعالى : (وعنت الوجوه للحي القيوم)[٣] .

ثانيا: الأدلة العقلية التي استدل بها ابن تيمية على أن الله حي :

الدليل الأول :

يستدل ابن تيمية على إثبات صفة الحياة لله عن طريق ثبوت صفة العلم والقدرة له سبحانه وتعالى . فإن من يتصف بالعلم والقدرة لابد وأن يكون حيا . وإذا ثبت أنه سبحانه عالم ، فإن قيام العلم بغير الحي مستحيل ؛ لأن ما ليس بحي يمتنع أن يكون عالما ، وتقدير عالم لا حياة به ممتنع بصريح العقل .

وعلى هذا فإن الحياة شرط في العلم والقدرة ؛ إذ الميت لا يكون عالما ، وهذا أمر ضروري معلوم بالبديهة ، وقد اتفق عليه الكل .

يقول ابن تيمية : " ... فهذا دليل مشهور للنظار يقولون : قد علم أن من شرط العلم والقدرة : الحياة ، فإن ما ليس بحي يمتنع أن يكون عالما ؛ إذ الميت لا يكون عالما ، والعلم بهذا ضروري .

وقد يقولون : هذه الشروط العقلية لا تختلف شاهدا ولا غائبا فتقدير عالم لا حياة به ممتنع بصريح العقل "[٤] .

ويؤكد ابن تيمية هذا المعنى في موضع آخر بقوله : " المسلمون يقولون : إن العلم والقدرة مشروط بالحياة ... "[٥] .

---

(١) سورة آل عمران ، آية ١ ، ٢ .
(٢) سورة غافر ، آية ٦٥ .
(٣) سورة طه ، آية ١١١ .
(٤) شرح العقيدة الأصفهانية ، لابن تيمية ، ص ٢٦ .
(٥) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٥ ، ص ١٥٢ .

الدليل الثاني :

استدل ابن تيمية على اثبات صفة الحياة بقياس الأولى : " وهو أن الكمال إذا ثبت للمحدث الممكن المخلوق ،فهو للواجب القديم الخالق أولى "(١) .

ويرى ابن تيمية أن هذه الطريقة في الاستدلال : طريقة شرعية وعقلية في آن واحد ،وقد ورد بها القرآن الكريم فقال تعالى : (ولله المثل الأعلى)(٢) ، وقال سبحانه ، (ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم من ما ملكت أيمانكم من شركاء في ما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم)(٣) وغير ذلك من الآيات التي تدل على أن كل كمال لا نقص فيه يثبت للمحدث المخلوق الممكن ،فهو للقديم الواجب الخالق أولى ؛وذلك لأنه سبحانه أحق بالكمال لأنه أفضل : هذا من جهة .

ولأنه - سبحانه - هو الذي وهب ذلك الكمال للمخلوق، وأعطاه تلك الصفات وجعله كاملا "(٤) .

وهكذا يقرر ابن تيمية أن ما في المخلوقات من كمال فالخالق به أولى، " وما فيها من علم وحياة يدل على أن الله أولى بالعلم والحياة . وهذه طريقة يقر بها عامة العقلاء " (٥) .

الدليل الثالث :

يرى ابن تيمية أن اثبات صفات الكمال لله وحده : كالحياة ونحوها هو في - حد ذاته - كمال ، ونفيها عن الله نقص ، فلو لم يتصف الخالق بالحياة

---

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ،ج ١٦ ،ص ٣٥٧.
(٢) سورة النحل ، آية ٦٠.
(٣) سورة الروم ، آية ٢٨.
(٤) انظر: مجموع الفتاوى ،لابن تيمية ،ج ١٦ ، ص ٣٥٨.
(٥) المصدر نفسه ، ص ٣٥٧.

لكان المخلوق المتصف بالحياة أكمل من الخالق ، ويستحيل أن يكون المخلوق متصفا بالكمال دون الخالق ؛ لأن هذا نقص يتنزه عنه الله - سبحانه - فإن مما هو معلوم بالضرورة أن الخالق أكمل الموجودات وأجلها ، وأعظمها ، وهو سبحانه رب كل ماسواه ، وخالقه ، ومالكه وجاعل كل ماسواه حيا ، عالما ، قادرا ، سميعا ، بصيرا .

يقول ابن تيمية : " ...نفي هذه الصفات نقص ، كما أن إثباتها كمال ، فالحياة من حيث هي : هي مع قطع النظر عن تعيين الموصوف بها صفة كمال ، وكذلك العلم والقدرة ، والسمع والبصر ... ، وما كان صفة كمال ، فهو سبحانه أحق أن يتصف به من المخلوقات فلو لم يتصف به مع اتصاف المخلوق به ، لكان المخلوق أكمل منه "(1) .

وأخيرا يبين شيخ الإسلام ابن تيمية : " أن الكمال في الوجود ، والنقص في العدم ، فنفس ثبوت هذه الصفات كمال ، ونفس نفيها نقص ، وإن لم يتصف بها لزم نقصه ، وأن يكون المفعول أكمل من الفاعل ، وأن يكون المحدث الممكن أكمل من القديم الأزلي الواجب الوجود الخالق ، وهذا ممتنع في بداية العقول"(2) .

الدليل الرابع :

ومما استدل به ابن تيمية على اثبات صفة الحياة - إضافة إلى ما ذكر - أن الله - سبحانه لو لم يكن متصفا بالحياة لاتصف بضدها ، وهو : الموت ، ولو لم يتصف بالعلم لاتصف بضده ، وهو: الجهل ، وهذا محال ؛ لأنه يستحيل أن يكون الخالق غير متصف بالحياة والعلم ؛ لأن وصف الله بالموت والجهل ممتنع في بداية العقول ؛ لأن ذلك نقص يتنزه عنه الخالق سبحانه وتعالى .

---

(1) الرسالة التدمرية ، لابن تيمية ، (ط. الرابعة) ، ص ٤٣ .

(2) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ١١١ .

يقول ابن تيمية : " ومما يستدل به على ثبوت جميع صفات الكمال أنه لو لم يوصف بكونه حيا ،عالما ،قادرا ،سميعا ،بصيرا ،متكلما ،لوصف بضد ذلك كالموت ،والجهل ، والعجز ،والصم ،والبكم ،والخرس ،ومعلوم وجوب تقدسه عن هذه النقائص ؛بل هذا معلوم بالضرورة العقلية : فإنه أكمل الموجودات وأجلها ،واعظمها ،ورب كل ماسواه وخالقه ،ومالكه ، وجاعل كل ماسواه حيا ،عالما ، قادرا ، سميعا ،بصيرا ،متكلما ، فيمتنع أن يكون هو شيئا عاجزا جاهلا أصم أبكم ، أخرس ؛بل من المعلوم بضرورة العقل أن المتصف بهذه النقائص يمتنع أن يكون فاعلا ، فضلا عن أن يكون خالقا لكل شيء "(١)

...

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ،لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ١١٠.

المبحث الثالث

في صفة الإرادة

تمهيد :

تعد مسألة الإرادة من المسائل التي ثار حولها خلاف كبير بين المتكلمين وغيرهم . وقد أشار ابن تيمية إلى هذا المعنى، وبين أنه قد حصل في مسألة إرادة الله - تعالى - نزاع واختلاف، فاضطرب الناس في هذه المسألة، وتعددت أقوالهم، وهدى الله أهل السنة إلى الحق، فدفعوا شبه المضلين، وبينوا القول الصحيح الموافق لما جاء به الكتاب والسنة ، يقول ابن تيمية موضحا هذا المعنى :

" والناس قد اضطربوا في مسألة إرادة الله - سبحانه وتعالى - على أقوال متعددة، ومنهم من نفاها، ورجح الرازي هذا في "مطالبه العالية"(١) ولكن ولله الحمد نحن قررناها وبيناها، وبينا فساد الشبه المانعة منها، وأن ما جاء به الكتاب والسنة هو الحق المحض الذي تدل عليه المعقولات الصريحة، وأن صريح المعقول موافق لصحيح المنقول .

وكنا قد بينا - أولا - أنه يمتنع تعارض الأدلة القطعية فلا يجوز أن يتعارض دليلان قطعيان، سواء كانا عقليين أو سمعيين أو كان أحدهما عقليا والآخر سمعيا . ثم بيّنا - بعد ذلك - أنها متوافقة متناصرة متعاضدة ، فالعقل يدل على صحة السمع، والسمع يبين صحة العقل، وأن من سلك أحدهما أفضى به إلى الآخر " (٢)

---

(١) يشير ابن تيمية هنا إلى كتاب الرازي : " المطالب العالية " ويذكر ابن تيمية أن هذا الكتاب من الكتب التي ألفها الرازي في آخر حياته، وقد تردد ذكر هذا الكتاب والإشارة إليه في مواضع متفرقة عند ابن تيمية . راجع على سبيل المثال فهارس درء تعارض العقل والنقل، ج ١١ ، ص ٤٢٢ ، تحقيق د. رشاد سالم .

(٢) جامع الرسائل، لابن تيمية ، المجموعة الثانية ، ص ٣٩ ، ٤٠ ، تحقيق د. رشاد سالم .

وإذا كان أهل السنة قد هدوا - في بحثهم لمسألة الإرادة - إلى الحق الموافق للعقل والنقل، فإن المتكلمين قد وقعوا في حيرة، واضطراب، وتناقض، ذلك بأن المتكلمين لما سلكوا في الاستدلال على وجود الله طريقة مبتدعة التزموا بسببها لوازم باطلة، فقالوا: بأن من قامت به الحوادث فهو حادث ومنعوا قيام الحوادث بذات الله مطلقا، فنفوا - بناء على ذلك - قيام الأفعال الاختيارية بذاته تعالى.

وكذلك قالوا: بامتناع حوادث لا أول لها ... ...

وبسبب هذه الطريقة المبتدعة وما اشتملت عليه من مقدمات مجملة مشتركة تحتمل الحق والباطل، عرضت للمتكلمين في مسألة الإرادة حيرة وشبهة؛ ولهذا تعددت أقوالهم واضطربت - فيها - آراؤهم (1) .

---

(1) بعد أن اتفق المعتزلة والأشاعرة والكرامية على: أن الله - سبحانه - مريد اختلفوا في معنى إرادته وكيفية استحقاقه - سبحانه - لهذه الصفة، على النحو التالي:

أ - حكى القاضي عبد الجبار: أن أبا القاسم البلخي والنظام المعتزليين قالا في مسألة إرادة الله: " ... إنا إذا قلنا: إنه تعالى مريد لفعل نفسه فمرادنا: أنه يفعله لا على وجه السهو والغفلة. وإذا قلنا إنه: مريد لفعل غيره فغرضنا أنه آمر به ناه عن خلافه، فلم يثبتا معنى هذه الصفة في القديم - تعالى - البتة " شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص ٤٣٤.

ب - وذهب أبو عبد الله الحسين بن محمد بن عبد الله البغدادي، المعروف بالنجار شيخ النجارية من المعتزلة (توفي ٢٣٠هـ) إلى أنه تعالى مريد لذاته، وقال أيضا: معنى كونه مريدا أنه غير مستكره ولا مغلوب فارادته أمر عدمي: بمعنى أنه غير مغلوب ولا مكره " شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص ٤٤٠، وشرح المواقف، للجرجاني - الموقف الخامس - ص ١٣٢. والملل والنحل، للشهرستاني، جـ١، ص ٨٨، ٨٩.

جـ - وذهب أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي (توفي سنة ٣١٩هـ) إلى أن إرادة الباري تعالى ليست صفة قائمة بذاته، ولا هو مريد لذاته، ولا إرادته في محل، أو لا في محل، بل إذا أطلق عليه أنه مريد فمعناه: أنه عالم، قادر غير مكره في فعله ولا كاره.

ثم إذا قيل: هو مريد لأفعاله، فالمراد به: أنه خالق لها على وفق علمه.

وإذا قيل: هو مريد لأفعال عباده: فالمراد به أنه آمر بها (=)

....

(=) راض عنها (الملل والنحل ،للشهرستاني ،ج ١ ، ص٧٨) .

د - وذهب أبو علي الجبائي ، وابنه أبو هاشم ، والقاضي عبد الجبار إلى أنه مريد بإرادة حادثة لا في محل . شرح الأصول الخمسة ،للقاضي عبد الجبار ، ص ٤٤٠ ، والملل والنحل للشهرستاني ،ج١ ، ص٨٩) .

والذي دفعهم إلى القول بأن " إرادته حادثة لا في محل " هو أنهم قالوا: الإرادة يجب أن تكون معنى وجوديا مغايرا للعلم والقدرة وسائر الصفات ولما كانت إرادة هذا الحادث المعين - مثلا - تخصه وحده ، وتغاير إرادة غيره وكان مراده تعالى لا يتخلف عن إرادته ،فما أراده لابد أن يقع ، وإذا كان لابد من وقوعه ،فوقوعه في وقت دون وقت إرادته يستلزم الترجيح بلا مرجح ، وهو باطل ،فلو كانت إرادته - تعالى - قديمة قائمة بذاته، لزم قدم المراد ،وزعموا - أيضا - أن قيام صفة وجودية قديمة بذاته تعالى ممتنع ؛لأن أخص أوصاف الباري تعالى القدم ، فلو كان له - تعالى - صفة قديمة ،لشاركت الباري تعالى في القدم ، ولزم تعدد القدماء وهو كفر . وإذا كان هذا المعنى الوجودي قد امتنع قدمه لما ذكر ،وجب أن يكون حادثا ،ولما امتنع أن يكون حادثا في ذاته ؛لأن قيام الحوادث بذات الله ممتنع مطلقا ،وكذلك امتنع هذا المعنى الوجودى أن يكون حادثا في محل: ليس هو ذاته تعالى.. ؛ إذ لو حدثت إرادته - تعالى - في ذات أخرى، لكانت الذات الأخرى هي المريدة بتلك الإرادة دونه ،ولهذه الشبه زعموا أن إرادته حادثة لا في محل .

هـ - وقالت الكرامية أنه - تعالى - مريد بإرادة قديمة واحدة قائمة بذاته ، وتحدث عند تجدد الأفعال إرادات في ذاته بتلك المشيئة القديمة . (انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية - لابن تيمية ،ج ١٦ ، ص٣٠٣).

و - وذهب أهل السنة والجماعة إلى أن إرادته سبحانه صفة قديمة قائمة بذاته زائدة على الذات المجردة مغايرة للعلم والقدرة : بمعنى أنه يمكن أن يفهم من معنى الإرادة معنى غير المعنى المفهوم من العلم ومن القدرة .

وذهبوا إلى أن الله سبحانه " لم يزل مريدا بإرادات متعاقبة ،فنوع الإرادة قديم ،وأما إرادة الشيء المعيّن فإنما يريده في وقته وهو سبحانه يقدر الأشياء ويكتبها ثم بعد ذلك يخلقها ،فهو إذا قدرها علم ما سيفعله ، وأراد فعله في الوقت المستقبل ،لكن لم يرد فعله في تلك الحال فإذا جاء وقته أراد فعله فالأول عزم والثاني قصد " . (مجموع فتاوى ، ابن تيمية ، ج ١٦ ، ص ٣٠٣).

وقد لزم الأشاعرة من التناقض والاضطراب مالزم غيرهم من المتكلمين في هذه المسألة ، والسبب في ذلك هو أن الأشعرية قالوا: إرادة الله قديمة قائمة بذاته تتناول الحوادث ،فقيل لهم كيف يكون مراد حادث عن إرادة قديمة؟ فالإرادة القديمة يلزم عنها أن يكون المراد قديما ،أو أن يتخلف المراد عن الإرادة وهذا باطل .

وذلك لأنه من المعلوم بالبديهة أن القادر على الفعل والترك إذا صار مريدا لحدوث الحادث ، وأحدثه فعلا في وقت معيّن بعد أن لم يكن مريداً لحدوثه ، ولا فاعلا له ... ... فإرادة حدوث الحادث بعد أن لم يكن مرادا ، وحدوثه في هذا الوقت المعين - مثلا - بعد أن كان في الماضي معدوما ،لابد له من حدوث سبب ومرجح اقتضى حدوثه في ذلك الوقت المعيّن بالذات دون سائر الأوقات .

وقد حاول الأشاعرة أن يعاندوا هذه القضية ويدفعوها عندما زعموا: "أن القادر المختار يرجح أحد المقدورين على الآخر بلا مرجح كالهارب من السبع ،فإنه إذا عن له طريقان متساويان فإنه يختار أحدهما بدون مرجح ،وهذا القول باطل .

والدليل على بطلانه هو أن كل مخلوق من هذه المخلوقات هو : ممكن ،والممكن يستوي وجوده وعدمه . فمن الممكن أن يبقى على عدمه ،ومن الممكن وجوده ،وإذا وجد فمن الممكن أن يكون على هيئة غير الهيئة التي وجد عليها ،وأن يكون وجوده في وقت قبل الوقت الذي وجد فيه أو بعده .

فتخصيص أي ممكن صادر عنه تعالى بالوجود بدلا من العدم ، وبصفات معينة دون أضداد تلك الصفات ،وبوقت معين دون وقت قبله أو بعده لابد له من مخصص يقتضيه وإلا لزم ترجح أحد المتساويين على الآخر بدون مرجح .

وهذا المخصص والمرجح لوجود الحادث - مثلا - في وقت معين بعد أن لم يكن موجودا ليس هو : "مجرد الإرادة " كما زعم الأشاعرة ،فإن الأشاعرة زعموا أن الإرادة ترجح لذاتها ،لأن الترجيح صفة نفسية لها وليس هذا الكلام بمستقيم ؛ لأن حدوث الحادث في وقت معيّن دون سائر الأوقات يجب أن يكون له سبب ،

أو مرجح أو مخصص حادث فيوقت وجوده اقتضى حدوثه في ذلك الوقت إذ لو كان ذلك المخصص موجودا قبله ،لزم الترجيح بلا مرجح .

وبناء على هذا فقول الأشاعرة إن المخصص أو المرجح لوجود الحادث المعين فيوقت معين هو مجرد الإرادة ليس صحيحا ؛لأن الإرادة من حيث هي إرادة نسبتها إلى الضدين ،وإلى الأوقات سواء؛ إذ كما يجوز تعلقها بايجاد الحادث يجوز تعلقها بعدم ايجاده .

وكما يجوز إرادة وجود الحادث فيهذا الوقت - مثلا - يجوز إرادة وقوعه فيوقت آخر ،فلابد أن يكون ترجيح وجود الحادث في وقت وجوده بالإرادة لسبب .

وبهذا يعلم بطلان قول الأشاعرة بأن إرادة الله واحدة قديمة متعلقة لذاتها بوجود المراد فيوقت معين وأن الذي يرجح وجود الحادث في ذلك الوقت المعين هو الإرادة القديمة نفسها ،وأن الترجيح بها لا لسبب لأنهم زعموا أن كون الإرادة مرجحة/ هو: صفة نفسية لها ،فوظيفتها الترجيح كما أن العلم وظيفته أن يعلم به المعلوم.

وقولهم هذا باطل لأسباب عدة(1) :

- الأول : أن هذا القول جعل إرادة هذا الحادث هي عين إرادة ذاك .

- الثاني: أن هذا القول جعل الإرادة تخصص وترجح لذاتها ،فالمرجح لوجود الحادث في هذا الوقت المعيّن هو : " مجرد الإرادة " لأنهم زعموا أن كون الإرادة ، مرجحة هو : صفة نفسية لها ،فوظيفتها الترجيح كما أن العلم وظيفته أن يعلم به المعلوم .

- الثالث : أنه جعل الحادث يحدث بعد أن لم يكن حادثا بلا سبب حادث ولا مخصص أو مرجح بل تجددت نسبة عدمية ليست وجودية وهذا القول غير صحيح ؛لأنه لابد عند حدوث المراد من سبب يرجح وجود الحادث في ذلك الوقت المعين . فالإرادة - وحدها - لا تخصص مثلا على مثل بلا مخصص ،والقادر المختار لا يرجح أحد المقدورين على الآخر بدون سبب ومرجح .

---

(1) انظر: مجموع الفتاوى ،لابن تيمية ،ج١٦ ، ص٣٠٢.

وبناءعلىماسبق فإن قول الأشاعرة بأن القادر المختار(المريد) يرجح أحد المقدورين على الآخر بلامرجح كلام باطل .

وعجيب من الأشاعرة هذا القول !! والعمدة في اثبات الخالق - عندهم - هو احتياج الممكن إلى المؤثر ،فقولهم مع هذا بأنه يجوز ترجح أحد طرفي الممكن على الاخر/ بلامرجح يلزم منه استغناء الممكنات في وجودها عن الخالق وهذا القول يسد باب اثبات الخالق .

وأما قولهم : بأن الهارب من السبع يختار أحد الطريقين المتساويين ويرجح أحدهما على الآخر بلا مرجح فقول باطل مردود؛لأن تساويهما من جميع الوجوه ممتنع ،بل لابد أن يكون أحدهما يفضل الآخر بمزية ولهذا اختار سلوكه دون الآخر.

- إما لأنه اعتقد ترجح أحدهما على الآخر من بعض الوجوه .
- وإما لأنه كان غافلا عن أحدهما.

وأما لو اعتقد الهارب من السبع تساوي الطريقين من جميع الوجوه فإنه يحتار ولايتحرك ،بل يستحيل منه - والحالة تلك - أن يسلك أحدهما ، والدليل على ذلك أن الإنسان إذا تساوت عنده الدوافع المتضادة إلى الفعل فإنه يتردد ويحتار ،بل يتوقف في كل موضع ولايمكنه أن يبت في الأمر ويختار إلا عند حصول المرجح (١) .

وبهذا يتضح لنا بطلان قول الأشعرية بأن القادر المختار(المريد) يرجح أحد المقدورين على الآخر بلامرجح،وذلك لأن القادر المريد بقدرة وإرادة قديمتين لما أمكنه أن يفعل في وقت معين ،ويمكنه أن يفعل في وقت قبله ،أو بعده ،توقفت فاعليته - لهذا الحادث المعين الذي حدث في وقت معيّن - على مرجح يرجح فعل الحادث فيهذا الوقت ، ويوجده فيه بالتحديد ،دونسائر الأوقات ؛لأن إرادة هذا الحادث المعيّن تخصه وتغاير إرادةغيره ،ومراده تعالى - لايتخلف عن إرادته فما أراده لابد وأنيقع .

---

(١) راجع : درء تعارض العقلوالنقل ،لابن تيمية ،جـ ١ ، ص ٣٢٠ - ٣٣١ .

وإذا كان لابد من وقوع مراد الله فوقوعه في ذلك الوقت بالذات، دون سائر الأوقات لابد له من مرجح وسبب يرجح وجود الحادث في هذا الوقت بالذات ويخصص حدوثه فيه دون سائر الأوقات.

وباطل قول الأشاعرة: إن المرجح لوجود الحادث في وقت معيّن هو الإرادة القديمة وأن الترجيح بها لا لسبب فالإرادة - عندهم - قديمة لكنها تعلقت لذاتها بوجود المراد في وقت معين بدون مرجح؛ وذلك لأن هذا القول يلزم منه لوازم فاسدة:

- فإما أن يلزم عن قولهم هذا: قدم المراد لأن الإرادة قديمة. وهذا باطل بالحس والمشاهدة؛ لأن المراد حدث في وقت معين.

- وإما أن يلزم عنه: تخلف المراد عن الإرادة القديمة؛ لأن وجود المراد في وقت معين وعدم وجوده قبل ذلك الوقت يلزم منه تخلف المراد عن الإرادة القديمة.

- وإما أن يلزم عنه: ترجح الوقت الذي وجد فيه الحادث على وقت قبله، أو وقت بعده بدون مرجح، وهذا باطل؛ لأنه لابد لترجيح ذلك الوقت المعين الذي وجد فيه الحادث على سائر الأوقات من مرجح، وليس ذلك المرجح والمخصص هو مجرد الإرادة كما زعمت الأشعرية؛ بل لابد أن يكون الترجيح لهذا الوقت المعيّن بالإرادة لسبب.

وكذلك قول الأشاعرة إن المرجح لوجود المراد في ذلك الوقت المعيّن، دون وقت سابق، أو لاحق له هو: الإرادة القديمة لذاتها وإن كان الترجيح بها لا لسبب، يلزم منه أن إرادته - تعالى - وهي: صفة واحدة، قديمة، لازمة لذاته إذا تعلقت لذاتها، يمكن لم يتصور تعلقها حينئذ بضده، وحينئذ يلزم الايجاب، فإذا كان ما تعلقت به الإرادة لازما لذات الإرادة، والإرادة لازمة له - تعالى - كان ما تعلقت به الإرادة لازما لذاته، وهذا هو معنى الايجاب المنافي للإختيار.

والحق أن الترجيح بالإرادة لسببه ويحدث المراد في وقته لحدوث السبب في حدوثه، والسبب الحادث وإن احتاج إلى سبب آخر حادث وهكذا؛ إلا أن التسلسل

في الحوادث المتعاقبة غير ممتنع ، وقد أجازه (١) أئمة السنة والحديث، والفلاسفة .

يقول ابن تيمية :

"... فإنه إذا قيل : ـ إنه إذا قدر أنه لم يكن يحدث شيئا قط ، ثم حدث حادث ، فإما أن يحدث بسبب حادث أو بلا حادث .

ـ فإن حدث بسبب حادث فالقول فيه : كالقول في الأول .

ـ وإن حدث بغير سبب حادث لزم الترجيح بلا مرجح .

فالناس ـ كلهم ـ متفقون على أنه إذا قُدِّر أنه صار فاعلا بعد أن لم يكن لم يحدث إلا بسبب حادث ، وأن القول في كل ما يحدث قول واحد .

وإذا قال القائل ـ : " فلم يحدث الحادث إلا بسبب حادث، ثم زعم أن الحادث الأول يحدث بغير سبب حادث ، فقد تناقض : فإن قوله : " لا يحدث حادث " قول عام، فإذا جوز أن يحدث حادث بلا سبب فقد تناقض ، ويسمى تسلسلا .

ولفظ " التسلسل "(٢) ، يراد به التسلسل في العلل ، والفاعلين ، والمؤثرات : بأن يكون للفاعل فاعل ، وللفاعل فاعل إلى ما لا نهاية له ، وهذا متفق على امتناعه بين العقلاء .

والثاني : التسلسل في الآثار : بأن يكون الحادث الثاني موقوفا على حادث قبله ، وذلك الحادث موقوف على حادث قبل ذلك ، وهلم جرا ، فهذا في جوازه قولان مشهوران للعقلاء ، وأئمة السنة والحديث ـ مع كثير من النظار أهل الكلام والفلاسفة ـ يجوزون ذلك، وكثير من النظار وغيرهم يحيلون ذلك .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٣٢١ .

(٢) يقول ابن تيمية ـ رحمه الله : " والتسلسل نوعان :
ـ تسلسل في العلل ، وقد اتفق العلماء على إبطاله .
ـ وأما التسلسل في الشروط ففيه قولان مشهوران للعقلاء ..."

درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٣٢٢ .

وأما إذا قيل : " لايحدث حادث قط حتى يحدث حادث " فهذا ممتنع باتفاق العقلاء وصريح العقل ، وقد يسمى هذا دورا ، فإنه إذا قيل: " لايحدث شيء حتى يحدث شيء " كان هذا دورا[(١)] : فإن وجودجنس الحادث موقوف على وجود جنس الحادث ،.... وهذا لايقوله عاقل "[(٢)] .

أريد أن انتهي من هذا كله إلى أن إرادة الله قديمة قائمة بذاته ، فهو ـ سبحانه ـ متصف بالإرادة أزلا وأبدا ، ولايلزم من قولنا : إن الإرادة قديمة تتناول الحوادث المتجددة أن يكون المراد قديما ، أو أن يتخلف المراد الحادث عن الإرادة القديمة ، أو أن يترجح وقت دون وقت بلامرجح ـ ، وذلك لأن إرادته للحادث المعيّن تتجدد : فنوع الإرادة قديم ، وأما آحادها فهي : متجددة "فإذا أراد وجود حادث معين تجددت له إرادة ،فحدث المراد عقب تلك الإرادة لامعها في الزمان ـ كما تقول : ـ الفلاسفة ـ ولامتراخيا عنها ـ كما تقول الأشعرية ـ.

وقد دل النقل والعقل على هذا المعنى فقال تعالى (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون)[(٣)] ، فقوله تعالى : " كن " فيكون الأثر عقبه لامعه، في الزمان ولا متراخيا عنه[(٤)] .

واما العقل : فإن العقلاء يقولون : " قطعته فانقطع ،وكسرته فانكسر" وطلق المرأة فطلقت واعتق العبد فعتق " . فالعتق والطلاق يقعان عقب الاعتاق والتطليق لايتراخي الأثر ولايقارن "[(٥)] .

---

(١) الدور: هو توقف الشيء على مايتوقف عليه ويسمى الدور المصرح: كمايتوقف"أ" على"ب" وبالعكس.
او بمراتب : ويسمى الدور المضمر : كما يتوقف "أ" على "ب" و "ب" على "ج" و "ج" على "أ" .(التعريفات ،للشريف الجرجاني ، ص١٠٥).

(٢) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ،ج ١ ، ص ٣٢١ ،٣٢٢.

(٣) سورة يس ، الآية (٨٢).

(٤) انظر ابن حزم وموقفه من الإلهيات عرض ونقد د. أحمد بن ناصر الحمد ،(ط.الأولى) من مجموع فتاوى ابن تيمية ،ج١٦ ،ص ٣٨١ ،٣٨٢ ،ومدارج السالكين ،لابن القيم، ج ١ ، ص ٧١.

(٥) مجموع فتاوى ابن تيمية ،ج ١٦ ، ص ٣٨١.

وقد أكد ابن تيمية هذا المعنى ووضح المذهب الحق في هذه المسألة عندما قال : "إنه (الله سبحانه) لم يزل مريدا بإرادات متعاقبة : فنوع الإرادة قديم ، وأما إرادة الشيء المعيّن فإنما يريده في وقته ، وهو - سبحانه - يقدر الأشياء ويكتبها ، ثم بعد ذلك يخلقها ،فهو إذا قدرها علم ماسيفعله وأراد فعله في الوقت المستقبل لكن لم يرد فعله في تلك الحال ،فإذا جاء وقته أراد فعله ، فالأول: عزم ،والثاني : قصد . ... - فهو- سبحانه - إذا قدرها، علم أنه سيفعلها في وقتها ، وأراد أن يفعلها في وقتها . فإذا جاء الوقت فلابد من إرادة الفعل المعيّن ونفس الفعل ، ولابد من علمه بمايفعله ..."(١) .

وسوف أوضح هذا المعنى بشيء من التفصيل عندما أبحث مسألة الإرادة عند ابن تيمية .

وهكذا نجد أنّ طريقة المتكلمين المبتدعة في الاستدلال على وجود الله - أعني دليل الحدوث أو الجوهر والعرض وما اشتمل عليه هذا الدليل من مقدمات مجملة مشتركة تحتمل الحق والباطل كالقول : بامتناع حوادث لا أول لها وقولهم: أيضا إن مالايخلو عن الحوادث فهو حادث باطلاق - قد أثار تناقضا كبيرا ،وشكوكا عظيمة ، وذلك عندما أراد الأشاعرة أن يثبتوا إرادة الله صفة قديمة ،قائمة بذاته تتناول الحوادث المعيّنة التي تحدث في أوقات معيّنة - أيضا .

وهذه اللوازم الفاسدة ،وما نتج عنها من شكوك عويصة جعلت بعض المعتزلة يلجأ إلى القول بأن إرادة الله حادثة لا في محل .

---

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ،ج ١٦ ، ص ٣٠٣ ، ٣٠٤ .

والذي دفعهم إلى القول بأنها حادثة هو : أنهم أرادوا أن يثبتوا أنه مريد للحادث في وقت وجوده .

ـ وأما قولهم : بأنها حادثة لا في محل " فذلك فرارا من قيام صفة قديمة بذاته لأنهم زعموا أنه لو قامت بذاته صفة قديمة لشاركت الباري في أخص أوصافه وهو القدم ، وبالتالي يتعدد القدماء وهو كفر .

ـ وقالوا ـ أيضا ـ بذلك : فرارا من قيام معنى حادث بذاته لأنهم زعموا في مسلك الاستدلال على وجود الله أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ".

ولما كان قول المتكلمين عامة ، والأشاعرة بوجه أخص مثيرا للشكوك والأوهام وسببا للتناقض والاضطراب المفضي إلى الحيرة والشبهة ـ فإننا نجد ابن رشد ينتقد المتكلمين على هذه الأقوال ، ويلومهم على التصريح بها للعامة ، فهل كان ابن رشد مصيبا في نقده للمتكلمين ؟ وهل وفق للصواب في هذه المسألة ..؟

ـ هذا ما سنعرفه عندما نبيّن رأي ابن رشد في صفة الإرادة .. فلننظر إليه .

المطلب الأول

صفة الارادة عند ابن رشد

يرى ابن رشد أن الله - سبحانه - متصف بالإرادة، وإرادته - سبحانه - لاتشبه إرادة البشر، ولايستطيع أحد من البشر أن يدرك كيفيتها، " فالعقول الإنسانية مقصرة، عن تكييفها كما هي مقصرة عن تكييف سائر الصفات التي وصف بها نفسه؛ لأنها متى كيفت أشبهت الصفات المكيفة المحدثة، فوجب أن تصدق بجميعها بالدلائل البرهانية ولاتكييف "(١).

وكون إرادة الله - سبحانه - ليست كإرادة البشر، ولايستطيع البشر تكييفها أمر بيّن، فإنه " ...لافرق بين من يقول: - إن الله - تعالى - مريد بإرادة لاتشبه إرادة البشر، وبين من يقول: إن الله عالم بعلم لايشبه علم البشر.
وأنه كما لاتدرك كيفية علمه، كذلك لاتدرك كيفية إرادته " (٢).

وقد استدل ابن رشد على اثباتها بأدلة نقلية وعقلية:

أولا: الأدلة النقلية:

يرى ابن رشد أن صفة الإرادة من الصفات التي صرح (٣) بها الكتاب العزيز، في غير ما آية، وبناء على هذا فإنه يستدل على اثباتها بالآيات الواردة في القرآن الكريم الدالة على اثبات إرادة الله تعالى.

ولكن ابن رشد اقتصر - فقط - على ذكر آية واحدة من بين الآيات الكثيرة، الدالة على إثبات إرادته تعالى، فلم يذكر منها إلا قوله تعالى:

---

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة، لابن رشد، ص ١٦٢، وهذه الفقرة ذكر محقق الكتاب أنها في إحدى نسخ المخطوطة التي رمز لها بالرمز "أ" ورقة ٣٢. وقد ذكر هذه الفقرة بكاملها ابن تيمية في أثناء عرضه لكلام ابن رشد ونقده فقابلها الدكتور: محمد رشاد سالم على الأصل المخطوط. انظر: درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، جـ١، ص ١٩٧-١٩٨.

(٢) تهافت التهافت، لابن رشد، جـ١، ص ٢٥٧.

(٣) راجع: مناهج الأدلة في عقائد الملة، لابن رشد، ص ١٦٠.

" إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له : كن فيكون " [1] .

ثانيا : الأدلة العقلية :

لقد استدل ابن رشد على إثبات إرادة الله – سبحانه – بدليلين عقليين:

الأول :

بيّن فيه ابن رشد أن من شرط العالم الفاعل الذي تصدر عنه الأشياء ، أن يكون مريدا ؛ لأن صدور تلك الأشياء عن الفاعل العالم تدل على أنه مريد لها ، وفي هذا المعنى يقول ابن رشد :

" وأما صفة الإرادة فظاهر اتصافه بها ؛ إذ كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم أن يكون مريدا له " [2] .

الثاني :

يقرر ابن رشد أن الله – سبحانه – عالم بالضدين : كوجود الحادث وعدمه . ونظرا لأن ابن رشد يزعم أن العلم سبب في وجود الأشياء ، وفاعل لها [3] ، فلو كان الله فاعلا من جهة ما هو عالم فقط ، لفعل الضدين معا ؛ لأنه عالم ، والعلم – عنده – سبب في وجودها ، ولكن فعله أحد الضدين باختيار يدل على صفة زائدة على العلم . وقد وضح ابن رشد هذا المعنى فقال :

" ... والبرهان على أنه مريد ، أنه عالم بالضدين ، فلو كان فاعلا من جهة ما هو عالم فقط ، لفعل الضدين معا وذلك مستحيل .

فوجب أن يكون فعله أحد الضدين باختيار " [4] .

---

(١) سورة النحل ، آية ٤٠ .

(٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص١٦٤ .

(٣) يقول ابن رشد : " فإنه قد اضطر البرهان إلى أنه عالم الأشياء ، لأن صدورها عنه إنما هو من جهة أنه عالم لا من جهة أنه موجود فقط ، أو موجود بصفة كذا ، بل من جهة أنه عالم " ضميمة في مسألة علم الله القديم ، لابن رشد ، ص ٦٢ . وقد تعرضت لنقد هذا القول وبيان فساده عند الحديث عن صفة العلم ، وبينت هناك موقف ابن تيمية منه .

(٤) تهافت التهافت ، لابن رشد ، جـ ٢ ، ص ٦٨٢ .

ويؤكد ابن رشد على وجوب التفرقة بين صفات الخالق وصفات الإنسان فإرادة الخالق - سبحانه - ليست كإرادة الإنسان أو الحيوان ، " ... فإن معنى الإرادة في الحيوان هي الشهوة الباعثة على الحركة ، وهي في الحيوان والإنسان عارضة لتمام ماينقصهما في ذاتهما.

والباري - سبحانه وتعالى - محال أن يكون عنده شهوة ، لمكان شيء ينقصه في ذاته حتى تكون سببا للحركة والفعل : إما في نفسه ، وإما في غيره ، فكيف يتخيل إرادة أزلية هي : سبب لفعل محدث من غير أن تزيد الشهوة في وقت الفعل ؟ أو كيف يتخيل إرادة وشهوة حالهما قبل الفعل ، وفي وقت الفعل ، وبعد الفعل : حال واحدة دون أن يلحقها تغيّر؟ ..."(١).

وينتهي ابن رشد - بعد هذا كله - إلى بيان علاقة إرادة الله الأزلية بالحوادث المتجددة : التي يحدث كل حادث منها في وقت معين بعد أن كان معدوما ، فإذا كانت الإرادة أزلية وتتناول الحوادث المعينة وترجح وجود كل حادث على عدمه ، وتخصص وقت وجوده بوقت معين دون سائر الأوقات ، وترجح أحد الضدين على الآخر ... ... فماهو السبب في وجود الحادث على عدمه ؟ وماهو المرجح لوجوده في وقت معيّن دون سائر الأوقات ؟ وماهو المخصص لأحد الضدين على الآخر ؟

وقد أجاب ابن رشد عن هذه الأسئلة ، فبيّن أن الإرادة الأزلية اختارت أفضل الأمرين أولا وبالذات ، فاختارت وجود الحادث على عدمه ، واختارت أن يكون على هيئة معيّنة ، وقدر مخصوص دون ضد ذلك ، واختارت الوقت المعيّن الذي يحدث فيه الحادث .

فالاختيار ينافي الايجاب : بمعنى أنه مختار في أفعاله - سبحانه - فالأفعال الصادرة عنه هي صادرة باختيار وليست صادرة عنه بالإيجاب كصدور المعلول عن العلة .

---

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٦٤٦.

ومعنى قوله : أنه اختار أفضل الأمرين أولا وبالذات : بمعنى أن الإرادة الأزلية رجحت أفضل الضدين على الآخر - منذ الأزل - لحكمة وغاية ، ورجحت أحد الضدين بالذات ، وأولا ، فلم يكن هناك وقت كان فيه مجال للتردد بين إرادة ايجاد هذا الحادث أو إرادة عدم وجوده ، أو إرادة وجوده في هذا الوقت - مثلا - أو في وقت قبله أو بعده أو أن يكون بصفة معينة أو بضد تلك الصفة ... ... ، وفي هذا المعنى يقول ابن رشد:

" ... وهذه هي حال الإرادة الأولى [1] مع الموجودات ، فإنها إنما تختار لها أفضل المتقابلين ، وذلك بالذات وأولا "[2] .

وقول ابن رشد - في هذا النص - يرجع عند التحقيق إلى قول الأشاعرة وعلى الرغم من نقده الشديد للأشاعرة - في هذه المسألة بالذات ، إلا أنه لم يأت فيها بما هو جديد أو طريف . وما انتهى إليه في هذا النص لا يختلف عما ارتضاه الأشاعرة من أن الإرادة القديمة ترجح وجود الحادث على عدمه ، وتخصص أن يكون بصفات معيّنة دون أضداد تلك الصفات ، وأنها سبب يقتضي وجود الحادث في وقت معيّن دون سائر الأوقات ، فالترجيح والتخصيص صفة نفسية للإرادة : فهي ترجح أحد المقدورين على الآخر بلا مرجح .

ومما سبق أرى أن الذي انتهى إليه ابن رشد في مسألة الإرادة الأزلية ، وعلاقتها بالحوادث المتجددة ، والجزئيات المعيّنة لا يختلف - في حقيقته - عما ذهب إليه الأشاعرة ، من أن القادر المختار يرجح أحد المقدورين على الآخر بلا مرجح ، وأن الإرادة ترجح ، وتخصص بدون سبب يقتضي ترجيح أحد الضدين على الآخر ؛ وذلك لأن وظيفة الإرادة ترجيح أحد المقدورين على الآخر ، فالتخصيص والترجيح صفة نفسية للإرادة .

---

(١) وفي نسخة " الأزلية " انظر تهافت التهافت ، لابن رشد ، جـ٢ ، ص ١٠٨ ، تحقيق د. سليمان دنيا .

(٢) تهافت التهافت ، لابن رشد ، جـ ٢ ، ص ١٠٨ .

والسبب في ذلك ، أنه إذا كان ابن رشد يرى أن الإرادة الأزلية قد رجحت وجود الحادث على عدمه ، وخصصت وجود الحادث بوقت معيّن دون سائر الأوقات وخصّصت أن يكون وجوده بصفة معيّنة دون أضداد تلك الصفة ، وأن الإرادة – على حد تعبيره – اختارت للموجودات أفضل المتقابلين وذلك أولا وبالذات ، فمعنى ذلك أن ابن رشد قد وافق الأشاعرة ، من حيث لا يشعر ، على قولهم ، بأن الإرادة القديمة : هي التي رجحت وجود الحادث على عدمه ، وخصصت وقت وجود الحادث بوقت معيّن دون سائر الأوقات ، ورجّحت أن يكون وجوده على هيئة معيّنة دون سائر أضداد تلك الصفات ، فالترجيح والتخصيص إنما يكون بالإرادة ، وهو وظيفتها؛ لأنه صفة نفسية لها.

ومما سبق يمكن لنا أن نقول : إن ابن رشد لم يوفق إلى حل صحيح لمسألة إرادة الله ، وعلاقتها بالحوادث المتجددة التي تحدث كل وقت وآن ، بحيث يمكن لنا أن نقول : إن قوله في ذلك يؤول – عند التحقيق – إلى قول الأشاعرة ولا يختلف عنه تماما.

وعلى الرغم من ذلك كله ، فقد نقد ابن رشد الأشاعرة في قولهم بإرادة قديمة تتناول الحوادث المتجددة ، والجزئيات المشخصة التي تحدث في أوقات معينة.

ولهذا يرى ابن رشد أن قول الأشاعرة بأن: مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث مع قولهم : بأن إرادة الله قديمة تتعلق بالحوادث المتجددة – أمر يثير التناقض والاضطراب ، لأن الإرادة القديمة – عندهم – تتعلق بإيجاد الحادث في وقت معين ، وهو الوقت الذي وجد فيه الحادث بالفعل.

ولهذا صرح ابن رشد – في مناهج الأدلة – بأنه : يجب الاعتراف بأن الله – سبحانه – مريد ، ومنع أن يقال: إنه مريد بإرادة قديمة أو محدثة ؛ بل ذهب إلى أن القول : بأن الله – سبحانه – مريد للأمور المحدثة بإرادة قديمة قول مبتدع.

وفي هذا المعنى يقول ابن رشد :

" ... فأما أن يقال: إنه مريد للأمور المحدثة بإرادة قديمة، فبدعة، وشيء لايعقله العلماء، ولايقنع الجمهور، أعني الذين بلغوا مرتبة الجدل، بل ينبغي أن يقال: إنه مريد لكون الشيء في وقت كونه، وغير مريد لكونه في غير وقت كونه، كما قال تعالى: (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون)(١). فإنه ليس عند الجمهور - كما قلنا - شيء يضطرهم إلى أن يقولوا إنه مريد للحادثات بإرادة قديمة، إلا ماتوهمه المتكلمون من أن الذي تقوم به الحوادث حادث ... ... وإنما طور العلماء في هذا المقام أن يقوم البرهان عندهم: أن هناك إرادة غير مكيّفة لايقال عنها: إنها إرادة قديمة يلزم عنها حادث، ولا إرادة حادثة، مثل التي في الشاهد، بل هي إرادة: العقول الإنسانية مقصرة عن تكييفها، كما هي مقصرة عن تكييف سائر الصفات التي وصف بها نفسه، لأنها متى كيفت أشبهت الصفات المكيّفة المحدثة، فوجب أن يصدق بجميعها بالدلائل البرهانية بلا كيف "(٢).

وقول ابن رشد - في هذا النص - " إن إرادة الله سبحانه لاتشبه إرادة المخلوقين، وأن العقول الإنسانية مقصرة عن معرفة كيفية هذه الصفة كما هي عاجزة عن معرفة كيفية سائر الصفات " - كلام صحيح موافق لما جاء به الكتاب والسنة وماعليه أهل السنة والجماعة؛ لأن مذهب السلف ومن سار على نهجهم هو الإيمان بما وصف الله به نفسه، ووصفه به رسوله - صلى الله عليه وسلم - من غير تمثيل ولاتعطيل، ولاتكييف ولاتأويل، اتباعا لقوله تعالى (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)(٣).

---

(١) سورة النحل، آية (٤٠).

(٢) مناهج الأدلة، لابن رشد، ص ١٦٢، وهي جزء من فقرة طويلة توجد في النسخة "أ" من المخطوط ورقة ٣٢ وقد أشار الدكتور محمود قاسم إلى جزء منها وذكرها بكاملها ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل، ج ١٠ ص ١٩٧-١٩٨ وقد قابل الدكتور محمد رشاد سالم مانقله ابن تيمية عنها على الأصل المخطوط.

(٣) سورة الشورى، آية (١١).

ولكن مجرد إيمان ابن رشد - في هذا النص - بصفة الإرادة فقط ، والنهي عن البحث في علاقة الإرادة بالحوادث المعينة التي تحدث من وقت لآخر ومنع القول بأن الله مريد للأمور المحدثة بإرادة قديمة أو محدثة [1] - ليس فيه حل مقنع لهذه المسألة ؛ لأن غاية ما انتهى إليه ابن رشد - هنا - هو التوقف عن البحث في قدم إرادة الله أو حدوثها ، ولم يقرر حلا للنزاع في هذه المسألة ؛ بل اكتفى - في هذا الموضع - بالوقف من الكلام في قدمها أو حدوثها ثم زعم أن تحقيق القول في إرادة الله هو من علم الخواص الذي يجب ألا يطلع عليه الجمهور [2] ، حيث قال : " ... وأما تحقيق إرادة الإله فمن علم الخواص الخاص بهم ... " [3]

وقد تعرض ابن تيمية لنقد كلام ابن رشد - في هذا الموضع - مبيّناً أنه لم يأت بما يبيّن هذه الشبهة ؛ بل توقف فيها وفي هذا المعنى وجدناه يقول :

---

(١) انظر: مناهج الأدلة ، لابن رشد ، ص ٢٠٧.

(٢) نجد أن ابن رشد قد توقف - في كتابه : مناهج الأدلة - عن الخوض في إرادة الله للحادث في وقت وجوده ، وهل يريده بإرادة قديمة أو محدثة .. ... وإذا كان ابن رشد قد كتم هذا الرأي عن الجمهور ، وظن به عليهم ، فإنه قد صرح به في كتابه تهافت التهافت حيث يرى أن الإرادة الأزلية الأولى تختار وجود الحادث على عدمه ، وتختار له أفضل الصفات وتختار له أفضل الأوقات من أجل أن يوجد فيها وذلك أولا وبالذات " ... وهذه هي حال الإرادة الأولى مع الموجودات ، فإنها إنما تختار لها - أبدا - أفضل المتقابلين ، وذلك بالذات وأولا " .

تهافت التهافت ، لابن رشد ، جـ ١ ، ص ١٠٨.

(٣) أحد نسخ كتاب مناهج الأدلة لابن رشد ، مخطوط رقم ١٢٩ (حكمة) من المكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية ، ورقة ٣٢-٣٣ والغريب أن الدكتور محمود قاسم محقق كتاب مناهج الأدلة - أهمل هذه الفقرة بكاملها في صلب الكتاب وذكر طرفا منها في الهامش تعليق رقم (٢). انظر مناهج الأدلة ، لابن رشد ، ص ١٦٢.

" أما كونها إرادة ليست مثل إرادة الخلق فهذا لابد منه فيها وفي سائر الصفات هذا لا يختص بالإرادة كما أن الرب نفسه ليس كمثله شيء فصفاته كذاته .

لكن مجرد نفي هذا لا ينازعه فيه أحد ، ومضمون كلامه الوقف عن الكلام في قدمها وحدوثها ، لا بيان حل الشبهة ..."(١) .

وقد مضى ابن رشد في نقده للأشعرية مبيّنا أن قولهم : بأن إرادة الله قديمة ، تتعلق بالحادث في وقت وجوده ، يثير التناقض والاضطراب .

وقد تعرض الأشاعرة - بسبب هذا القول - إلى أشد حيرة ، وأعظم شبهة ؛ ذلك بأنهم صرحوا بأن الله مريد بإرادة قديمة ، وهذه الإرادة القديمة تتناول الحوادث ، فتتعلق بإيجاد الحادث فتخصص وقت وجوده على سائر الأوقات ، وترجح أن يكون بصفة معينة دون أضداد تلك الصفات .

- فقيل لهم : كيف يكون مراد حادث عن إرادة قديمة ؟
- فقالوا : إن الإرادة القديمة تعلقت بإيجاده في وقت مخصوص ، وهو الوقت الذي وجد فيه .
- فقيل لهم : إن كانت نسبة الفاعل المريد إلى المحدث في وقت عدمه هي بعينها نسبته إليه في وقت إيجاده ؛ لأن الإرادة من حيث هي إرادة نسبتها إلى وجود الحادث وعدم وجوده سواء ، ونسبتها إلى الأوقات سواء ؛ لأنه كما يجوز إرادة وجود الحادث في هذا الوقت - مثلا - يجوز إرادة وجوده في وقت آخر ؛ قبله أو بعده .

وبناء على هذا فالمحدث لم يكن وجوده في وقت وجوده ، أولى من وجوده في وقت آخر إلا إذا تعلق به في وقت الوجود فعل انتفى عنه في وقت العدم .
- وإن كانت نسبة الفاعل المريد إلى المحدث في وقت عدمه ووقت وجوده مختلفة فلا بد من إرادة حادثة ضرورة ، وإلا وجب أن يكون مفعول محدث عن فعل قديم .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ١٩٨ .

- واللوازم التي تلزم الأشاعرة تلزمهم - أيضا - في الإرادة وذلك أنه :

- يقال لهم: إذا حضر الوقت وقت وجود الحادث فوجد هل يوجد بفعل قديم، أو بفعل محدث ؟

- فإن قالوا: بفعل قديم فقد جوزوا وجود المحدث بفعل قديم .

- وإن قالوا : بفعل محدث لزمهم أن يكون هنالك إرادة محدثة . والمتكلمون يمنعون قيام إرادة حادثة بذات الله ؛ لأنهم قالوا: في الاستدلال على وجود الله "إن مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث " . ولهذا نفوا قيام الإرادة الحادثة بمحل قديم .

- فإن قالوا: الإرادة هي نفس الفعل ، فقد قالوا: محالا ،فإن الإرادة هي سبب الفعل في المريد . ولو كان المريد إذا أراد شيئا ما،في وقت ما،وجد ذلك الشيء عند حضور وقته من غير فعل منه بالإرادة المتقدمة ،لكان ذلك الشيء موجودا من غير فاعل .

وأيضا فقد يظن أنه إن كان واجبا أن يكون عن الإرادة الحادثة أمر حادث - فقط - فإنه يجب - أيضا - أن يكون عن الإرادة القديمة مراد قديم، وإلا كان مراد الإرادة القديمة والحادثة واحدا وذلك مستحيل[1] .

ويبيّن ابن رشد بطلان قول الأشاعرة ، بأن الإرادة القديمة ترجح وجود المحدث في وقت معين دون وقت قبله أو بعده ،وترجح أن يكون المحدث بهيئة معينة وصفات مخصوصة دون سائر الصفات ،وأنها تخصص أحد الأمرين على الآخر مع تساوي نسبتهما إلى الفاعل المريد .

ويتعرض ابن رشد لنقد الأشاعرة في زعمهم : بأن القادر المختار يرجح أحد المقدورين على الآخر بلا مرجح ، واستدلالهم على هذا المعنى بأمثلة مختلفة كقولهم : " إن الهارب من السبع يخصص ويختار أحد الطريقين المتساويين، ويرجحه على الآخر بلا مرجح ، والجائع الذي أمامه تمرتان فإنه يختار أحداهما ويرجح إحداهما ويرجحها على الأخرى بلا مرجح... .... وغير ذلك من أمثلتهم على هذا المعنى .

ويرى ابن رشد أن قول الأشاعرة بأن القادر المختار يرجح أحد المقدورين المتماثلين على الآخر بلا سبب ،قول باطل . وأن الذي دفعهم إلى هذا القول

---

(١) انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة ،لابن رشد ، ص ٢٠٦ ،٢٠٧ .

ظنهم أن الأشياء متماثلة وهي في الحقيقة متقابلة وليست متماثلة ؛ بل في غاية التقابل الذي هو نقيض التماثل .

- فإن قال الأشاعرة : إنما قلنا إن نسبة الأشياء التي تتعلق بها الإرادة إلى الذات والقدرة متساوية متماثلة بمعنى أنه يمكن أن يفعل ، وأن لا يفعل وأن يوجد الحادث في هذا الوقت أو في وقت بعده أو قبله ، وذلك لأنه - سبحانه - متقدس ومنزه عن الأغراض في أفعاله .

والأغراض هي التي تخصص الشيء بالفعل عن مثله .

- فالجواب عن قولهم هذا هو أن يقال :

- أما الأغراض التي يحصل بها كمال في ذات المريد لم يكن قبل حصول المراد كما هو الحال في أغراضنا التي من قبلها تتعلق إرادتنا بالأشياء فهي مستحيلة على الله تعالى ، " ... لأن الإرادة التي هذا شأنها ، هي شوق إلى التمام عند وجود النقصان في ذات المريد.

- وأما الأغراض التي هي لذات المراد - لا لأن المراد يحصل منه للمريد شيء لم يكن له ؛ بل إنما يحصل ذلك للمراد فقط : كإخراج الشيء من العدم إلى الوجود - فإنه لا شك في أن الوجود أفضل للشيء المخرج - أعني المراد - من العدم[1] ، فمثل هذه الأغراض ليست مستحيلة على الله سبحانه ؛ لأن إرادة الله - عند ابن رشد - تختار للموجودات من الأمرين المتقابلين الأفضل بالذات، وتختاره أولا .

ويرى ابن رشد أن إرادة الله تختار أولا وتخصص ما هو الأفضل بالمراد : كإخراجه من العدم إلى الوجود ، فترجح الإرادة للمراد : الأفضل من المتقابلين بالذات .

وقد وضح ابن رشد هذا المعنى بقوله :

" ... وهذه هي حال الإرادة الأولى مع الموجودات ، فإنها إنما تختار لها أبدا أفضل المتقابلين ، وذلك بالذات وأولا .. "[2] .

---

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ١ ، ص ١٠٨ .

(٢) المصدر نفسه .

ويرى ابن رشد بطلان قول الأشاعرة بأن : القادر المختار يرجح أحد المتماثلين على الآخر بلا مرجح ، وتمثيل ذلك بالهارب من السبع فإنه يختار أحد الطريقين المتساويين من جميع الوجوه بلا مرجح ، وكاختيار الجائع أحد الرغيفين دون الآخر بلا مرجح .

ويرد ابن رشد على قولهم هذا من وجهين :

- الأول : منع التماثل بينهما ؛ لأن كل شخصين لابد وأن يغاير أحدهما الثاني بصفة خاصة ، فإذا اختار الهارب من السبع أحد الطريقين دون الآخر ، واختار الجائع أحد الرغيفين دون الآخر ، فقد وقعت الإرادة بأحدهما دون الثاني ، " ...لأن الغيرية موجودة فيهما فإذن لم تتعلق الإرادة بالمتماثلين من جهة ماهما متماثلان "(1) .

- الثاني : أن سلوك الهارب من السبع أحد الطريقين دون الآخر مع تساويهما من جميع الوجوه ، ليس هو تمييز المثل عن مثله ، وإنما هو إقامة المثل بدل مثله ، فإن سلوكه أحدهما مع تساوي الطريقين من جميع الوجوه يبلغه مراده ، ويتم غرضه ، فإرادته إنما تعلقت بتمييز سلوك أحدهما من ترك الهرب مطلقا ، لا بسلوك أحدهما وتمييزه عن الآخر . بلا مرجح - كما زعم الأشاعرة : بمعنى أنه إذا فرضت الأغراض فيهما متساوية فإنه لا يؤثر لو سلك أحدهما دون الآخر(2) ، وهذا جائز عقلا ، لأن كل واحد من الطريقين يحقق له غرضه ، ويبلغه مراده .

وأما الباطل عقلا فهو أن يختار طريقا معينا ، ويرجحه على الآخر بلا مرجح كما تدعي الأشعرية .

أريد أن انتهي من هذا - كله - إلى أن ابن رشد يرى أن إرادة الله لم تتعلق بأحد المقدورين المتساويين المتماثلين من جهة ماهما متماثلين فحسب وأن الإرادة

---

(1) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ١ ص ١١٠ .
(2) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ١٠٩-١١٠ .

رجحت أحدهما بلا مرجح - كما تزعم الأشعرية ،بل ان الارادة الازلية اختارت أفضل الامرين المتقابلين أولا وبالذات لمعنى في المراد فقط : كاخراجه من العدم إلى الوجود ، وذلك دون غرض للمريد يحصل بسبب حصول المراد كمال للمريد، لم يوجد قبل حصول المراد فإن هذه الأغراض وإن كانت في إرادتنا الإنسانية إلا أن الإرادة الإلهية منزهة عنها[1] .

وقد نقد ابن رشد الأشاعرة نقدا شديدا في قولهم : بأن القادر المختار يرجح أحد المقدورين المتساويين بلا مرجح ،وزعمهم أن ذلك جائز عقلا ، ثم بيّن فساد هذا القول وعدم جوازه .

وإذا رجعنا إلى ابن تيمية نجده يتفق مع ابن رشد على نقد الأشعرية في هذه النقطة مبينا أنه لايجوز للقادر " ... أن يرجح شيئا لمجرد كونه قادرا ،فإنه كان قادرا قبل إرادته ،وهو قادر على غيره ،فتخصيص هذا بالإرادة لايكون بالقدرة المشتركة بينه وبين غيره .

ولايجوز - أيضا - أن تكون الإرادة تخصص مثلا على مثل بلا مخصص بل إنما يريد المريد أحد الشيئين دون الآخر لمعنى في المريد والمراد ، لابد أن يكون المريد إلى ذلك أميل ، وأن يكون في المراد ما أوجب رجحان ذلك الميل"[2].

وإذا كان الأشاعرة يرون أن الإرادة القديمة هي التي رجحت وجود الحادث بدلا من عدمه ورجحت أن يكون بصفات معينة ، دون أضداد تلك الصفات ورجحت وجوده في وقت معيّن دون وقت قبله ، أوقت بعده ،بدون مرجح في ذلك كله ، فإن ابن رشد يرى أن قولهم هذا باطل .

ويرى ابن رشد أن قول الأشاعرة بأن إرادة الله قديمة تتعلق بالحوادث المتجددة مع قولهم : بامتناع قيام حادث بذات الله ،لأنهم يزعمون أن مالايخلو

---

(١) انظر: تهافت التهافت ،لابن رشد ،ج ١ ، ص ١٠٧ ، ١٠٨ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ،ج١٦ ، ص ٣٠٥.

عن الحوادث فهو حادث ـ قول يثير التناقض والاضطراب ، وقولهم : إن الحادث المعيّن الذي وجد الآن ـ مثلا ـ إنما حدث بإرادة قديمة فقط قول يثير الشك ، ويلزم منه لوازم فاسدة : وذلك أنه يلزمهم أن يجوّزوا على القديم أحد ثلاثة أمور:

ـ إما إرادة حادثة ، وفعل حادث ،وقيام الحوادث بذات الله ممتنع عند الأشاعرة ، والمعتزلة ؛وذلك لأنهم قالوا ـ في الاستدلال على وجود الله ـ إن ماقامت به الحوادث فهو حادث ،أو إن مالايخلو من الحوادث فهو حادث .

ـ وإما فعل حادث وإرادة قديمة .

ـ وإما فعل قديم وإرادة قديمة . والحادث ليس يمكن أن يكون عن فعل قديم بلا واسطة إن سلمنا لهم أنه يوجد عن إرادة قديمة [1] .

وبعد أن لفت ابن رشد الأنظار إلى أن أقوال الأشاعرة في مسألة الإرادة ، تفضي إلى التناقض والاضطراب ،أخذ يبيّن أن قولهم بارادة قديمة تتعلق بايجاد الحادث في وقت معيّن يثير شبها عظيمة ،وشكوكا عصيبة يصعب على المتكلمين المهرة [2] بعلم الكلام حلها فضلا عن الجمهور الذين تسلمهم هذه الأقوال إلى شبه محيرة لايستطيعون التخلص منها .

ولهذا فإننا نجد ابن رشد ـ في كتابه مناهج الأدلة ـ يكف الجمهور والعامة عن الخوض في قدم الإرادة أو حدوثها ؛ بل يرى أن التصريح بأن الله يريد الحادث في وقت وجوده بإرادة قديمة بدعة [3]، ثم يمضي ابن رشد إلى أبعد من هذا ـ كله ـ مدعيا أن الشرع لم يصرح بأن الله مريد بإرادة محدثة ، ولم يصرح أنه مريد بإرادة قديمة ،وفي هذا المعنى وجدناه يقول :

---

(١) انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة ،لابن رشد ، ص ١٣٦.

(٢) راجع : المصدر نفسه ، ص ١٣٧.

(٣) راجع : المصدر نفسه ، ص ٢٠٦.

" ... والظاهر من الشرع أنه لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور، ولذلك لم يصرح لا بإرادة قديمة ولاحادثة ؛ بل صرح بما الأظهر منه أن الإرادة موجدة موجودات حادثة ، وذلك في قوله تعالى : (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون)(1) وإنما كان ذلك كذلك لأن الجمهور لايفهمون موجودات حادثة عن إرادة قديمة ؛ بل الحق أن الشرع لم يصرح في الإرادة لابحدوث ولا بقدم ... ... وليس بأيدي المتكلمين برهان قطعي على استحالة قيام إرادة حادثة في موجود قديم ؛لأن الأصل الذي يعولون عليه في نفي قيام الإرادة بمحل قديم هو المقدمة التي بيّنا وهنها(2) وهي : " أن مالايخلو عن الحوادث حادث ..."(3) .

---

(1) سورة النحل ، آية (٤٠).

(2) بيّن ابن رشد - في أثناء نقده لمسالك الأشاعرة في الاستدلال على وجود الله - ضعف هذه المقدمة ،وبيّن أنها مقدمة مشتركة تحتمل الحق والباطل الأمر الذي يمنع قبول المدعى بها مطلقا ؛لأن هذه المقدمة يمكن أن يفهم منها معنيين :
- أحدهما : مالايخلو عن جنس الحوادث ،فهذا ليس بحادث ،بمعنى أنه بهذا المفهوم لايلزم منه حدوث المحل .
- الثاني: مالايخلو عن حادث بعينه فهذا حادث : بمعنى أن مالايخلو عن عرض حادث مشار إليه ،فإنه يجب ضرورة أن يكون الموضوع له حادث ،فإن أريد بتلك المقدمة المشتركة هذا المعنى الثاني فهي : صادقة .
وأما إن أريد بها المعنى الأول فهي كاذبة (راجع : مناهج الأدلة في عقائد الملة ،لابن رشد ، ص ١٤١، ١٤٢) .
وقد وافقه ابن تيمية على ذلك حيث يقول: " ... من أصولهم - أي الأشعرية - التي تلقوها من المعتزلة أن مالايسبق الحوادث فهو حادث ،وهذا متفق عليه بين العقلاء إذا أريد به الحادث بالشخص فإن مالايسبق الحادث المعين يجب أن يكون حادثا .
وأما مالايسبق نوع الحادث فهو محل النزاع بين الناس . (درء تعارض العقل والنقل ،لابن تيمية ،ج ٩ ،ص ٧٢) .
وقد أكد هذا المعنى في موضع آخر بقوله : " ... مالايخلو عن الحوادث فهو حادث إن أريد به مالايخلو عن نوعها فممنوع والثاني: لايضر.." درء تعارض العقل والنقل،لابن تيمية ،ج٤ ، ص ١٦٠.

(3) مناهج الأدلة في عقائد الملة ،لابن رشد ، ص ١٤٨.

وبعد أن وضح ابن رشد تناقض أقوال الأشاعرة في مسألة الإرادة واضطرابها ... - وبعد أن بيّن وهن هذه المقدمات التي ألجأتهم إلى تلك الأقوال الفاسدة ... وأفضت بهم إلى تلك المسالك الوعرة ... ، وبعد أن بيّن تلك اللوازم الفاسدة التي تلزمهم - أكد على أن أقوال الأشاعرة في الإرادة تفضي إلى شبه وشكوك عويصة أثارها علم الكلام المبتدع المذموم ، بما اشتمل عليه من مقدمات مشتركة ، ومسالك جدلية تثير الشبه والشكوك .

وفي هذا المعنى يقول ابن رشد :

" ... فهذه الشبه كلها إنما أثارها في الإسلام أهل الكلام بتصريحهم في الشرع بما لم يأذن به الله . فإنه ليس في الشرع أنه - سبحانه - مريد بإرادة حادثة ولا قديمة .

فلاهم ، في هذه الأشياء ، اتبعوا ظواهر الشرع ، فكانوا ممن سعادته ونجاته باتباع الظاهر ، ولاهم - أيضا - لحقوا بمرتبة أهل اليقين فكانوا ممن سعادته في علوم اليقين . ولذلك ليسوا من العلماء ولا من جمهور المؤمنين المصدقين وإنما هم من الذين في قلوبهم زيغ ، وفي قلوبهم مرض ، فإنهم يقولون بالنطق الخارج أشياء يخالفها النطق الباطن منهم . وسبب ذلك العصبية والمحبة . وقد يكون الإعتياد لأمثال هذه الأقاويل سببا للإنخلاع عن المعقولات ، كما نرى يعرض للذين مهروا بطريق الأشعرية وارتاضوا بها منذ الصباء . فهؤلاء لاشك محجوبون بحجاب العادة والمنشأ ..."(1).

وبعد أن بيّن ابن رشد بطلان قول الأشاعرة بأن الإرادة القديمة هي التي رجحت وجود الحادث على عدمه - مع تساوي الأمرين بالنسبة للقدرة والإرادة - ورجحت أن يكون بصفات معيّنة دون أضداد تلك الصفات ، وخصصت وجود الحادث المعيّن بوقت مخصوص دون وقت قبله أو بعده - مع تساوي جميع الأوقات بالنسبة للإرادة ، وقولهم : إن الإرادة رجحت ذلك كله بلا مرجح ... أقول بعد

---

(1) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ٢٠٧ .

أن بيّن ابن رشد ذلك كله أراد أن يأتي بحل لمسالة الإرادة وتعلقها بالموجودات يختلف عن الحل الذي ذهبت إليه الأشعرية ، فذهب ابن رشد إلى أن الإرادة الأزلية تختار للموجود دائما أفضل الأمرين المتضادين: كوجود الحادث على عدمه ،ووجوده في وقت أفضل من سائر الأوقات ، وتختار له أفضل الصفات دون أضدادها؛وذلك أولا وبالذات . يقول ابن رشد :

" ... وهذه هي حال الإرادة الأولى مع الموجودات ، فإنها إنما تختار لها أبدا أفضل المتقابلين وذلك بالذات وأولا "(1)

والحق أن الحل الذي ارتضاه ابن رشد - هنا - لحل مسألة الإرادة وتعلقها بالحوادث لايختلف عما ذهبت إليه الأشعرية ، وأن قوله - هنا - يؤول(2) في حقيقته إلى قول الأشاعرة وعند التحقيق نجد أن ابن رشد لم يأت بما يحل الإشكال في هذه المسألة .

ولكن يكفي ابن رشد في هذا المقام - مع كونه لم يوفق إلى الصواب في هذه المسألة - أنه لفت الأنظار إلى تناقض أقوال الأشعرية في مسألة الإرادة ، واضطرابها ،وبيّن بطلانها ومخالفتها لماجاء به الكتاب والسنة ،وأشار إلى مايلزمهم من لوازم فاسدة .

وقد بيّن ابن رشد ذلك - كله - بطرق عقلية من جنس طرق المتكلمين،وناقشهم بنفس سلاحهم .

وحسبه في هذا المقام - أيضا - أنه زعزع الثقة بمذهب الأشعرية وزلزلها مبيّنا أن اقوالهم ،وطرقهم التي سلكوها في اثبات العقائد الدينية هي : طرق مبتدعة ، تخالف ماجاء به الشرع ،وتثير شبها عظيمة وشكوكا جسيمة ،وأنها ليست هي المسالك التي دعا الشرع الناس من قبلها إلى اثبات العقيدة الصحيحة ،ومن الأمثلة على ذلك ما أثارته أقوالهم

---

(1) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج 1 ، ص ١٠٨.

(2) قد بيّنت فيما سبق - رأى ابن رشد - هنا - ووضحت لماذا كان هذا القول يؤول في حقيقته إلى ماقالته الأشاعرة ،فلاوجه لاعادته هنا. راجع : ص ٧١٥- ٧١٧ من هذه الرسالة .

من شكوك في مسألة الإرادة فضلا عن غيرها من مسائل العقيدة .

وحسب ابن رشد أنه أقدم على نقد مسالك الأشعرية ، وفند أقوالهم ، وبيّن مخالفتها للكتاب والسنة في زمن كان يدعي فيه أئمة المذهب الأشعري وعلمائه وأتباعه أنه : هو مذهب أهل السنة والجماعة ، وأن الآراء الكلامية التي توصلوا إليها وطوروها عبر فترة طويلة من الزمن هي التي تتفق مع ماجاء به الكتاب والسنة ، ولاتخالفهما ، فوجد من يستخدم سلاحهم ويناقش آراءهم الكلامية بطرق عقلية ، لينظر فيها المنصف ، ويتأملها ، ثم يقف بعد ذلك على ما اشتمل عليه المذهب الأشعري من تناقض واضطراب وأقوال مبتدعة مخالفة للكتاب والسنة .

وإذا كان ابن رشد قد عجز عن الوصول إلى الحق في بيان المذهب الصحيح في مسألة الإرادة ، وقصر عن الإتيان فيها بقول يتفق مع ماجاء به الكتاب والسنة ، واخفق في الوصول إلى مذهب أهل السنة والجماعة - فقد جاء من بعده من أتم مابدأ به - بل زاد عليه : ذلك هو شيخ الإسلام ابن تيمية ناصر السنة وقامع البدعة : الذي أعمل معاول الهدم وأنفذ سهام النقد إلى المذهب الأشعري ، وسائر المذاهب المبتدعة ، ليدفع الشبه الفاسدة ، وينقي العقيدة الإسلامية مما أصابها من خبث البدع ، وركام الضلالة والأهواء عبر حقبة طويلة من الزمن ، ويبيّن للناس الحق المبين المستمد من كتاب الله وسنة رسوله .

وقد حرر ابن تيمية القول في مسألة الإرادة - وغيرها من المسائل - تحريرا دقيقا يتفق مع ماجاء به الكتاب والسنة .

وسوف يتضح لنا ذلك عندما نعرض مذهب ابن تيمية في مسألة الإرادة ، فلننتقل إليه .

المطلب الثاني

صفة الإرادة عند ابن تيمية

يثبت ابن تيمية أن الله مريد بإرادة، والإرادة صفة من صفاته تعالى كما وردت بإثبات ذلك نصوص الكتاب والسنة .

وقد استدل ابن تيمية على إثبات صفة الإرادة لله تعالى بأدلة نقلية وعقلية :

أولا : الأدلة النقلية :

مما استدل به ابن تيمية[1] على إثبات صفة الإرادة لله - سبحانه - قوله تعالى : (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون)[2].

وكذلك استدل [3] بقوله تعالى : (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون)[4] .

وكذلك استدل[5] بقوله تعالى : (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون)[6]

وكذلك استدل[7] بقوله تعالى : (فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما)[8] .

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل ،لابن تيمية ،ج ٣ ، ص ٦٤ .
(٢) سورة النحل ، آية (٤٠).
(٣) انظر : جامع الرسائل والمسائل ، لابن تيمية ، المجموعة الاولى ،ص ١٢٨.
(٤) سورة يس ،آية (٨٢).
(٥) انظر: درء تعارض العقل والنقل ،لابن تيمية ،ج ٨ ، ص ٤٧٠.
(٦) سورة المائدة ، آية (٦).
(٧) انظر : مجموع الفتاوى ،لابن تيمية ،ج ١٦ ، ص ٣٠١.
(٨) سورة الكهف ، آية (٨٢).

واستدل[1] - أيضا - بقوله تعالى : (يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم . والله يريد أن يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلا عظيما يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفا)[2] .

ويستدل[3] ابن تيمية - أيضا - على اثباتها بقوله تعالى: (وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا)[4]

واستدل [5]- أيضا - بقوله تعالى : (وإذا أراد الله بقوم سوءا فلا مرد له)[6]

وقوله تعالى : (ولاتقولن لشيء إنى فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله)[7]

وقوله سبحانه : (لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين)[8]

وقوله : (وإذاشئنا بدلنا أمثالهم تبديلا)[9] .

وقوله : (ولئن شئنا لنذهبن بالذى أوحينا إليك)[10]

وأمثال ذلك في القرآن العزيز[11] .

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل ،لابن تيمية ،جـ٨ ، ص ٤٧٠.

(٢) سورة النساء ،آية ٢٦ و ٢٧.

(٣) انظر : مجموع الفتاوى ،لابن تيمية ، جـ ١٦ ، ص ٣٠١.

(٤) سورة الاسراء ،آية ١٦.

(٥) انظر: مجموع الفتاوى ،لابن تيمية ،جـ١٦ ، ص ٣٠١ ،وانظر: جامع الرسائل، لابن تيمية ،- المجموعة الثانية - ص ١٣ ،تحقيق د. محمد رشاد سالم.

(٦) سورة الرعد ،آية ١١.

(٧) سورة الكهف ،آية ٢٣ ، ٢٤ .

(٨) سورة الفتح ،آية ٦.

(٩) سورة الإنسان ،آية ٢٨.

(١٠) سورة الإسراء ،آية ١٦.

(١١) انظر: جامع الرسائل ،لابن تيمية : المجموعة الثانية ص ١٣ ، ١٤ تحقيق: د. محمد رشاد سالم .

- ثانيا : الأدلة العقليـــة :

الدليل الأول :

نجد أن شيخ الإسلام ابن تيمية قد استنبط من بعض الآيات القرآنيـــة دليلا عقليا على اثبات صفة الإرادة ،وذلك بناء على ماتقرر لديه من أن أدلـــة القرآن أدلة شرعية وعقلية في آن واحد .

ولهذا نجد أنه يستنبط من قوله تعالى : (الذي خلق ،خلق الإنســـان من علق)[1] ، ومن قوله تعالى : (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبيـــر)[2] دليلا على إثبات الإرادة ، " وذلك من جهة أن الخلق يستلزم الإرادة ،فـــإن فعل الشيء على صفة مخصوصة ،ومقدار مخصوص دون ما هو خلاف ذلك لا يكون إلا بإرادة تخصص هذا عن ذاك "[3] .

الدليل الثانـــي :

يرى ابن تيمية أن هناك دليل قد اشتهر عند النظار الاستدلال به علـــى إثبات الإرادة ،وهو يقوم على أن المخلوقات التي في هذا الكون كلها ممكنة ، يستوي وجودها وعدمها ،فمن الممكن أن تكون على هيئة غير الهيئة التي وجـــدت عليها ،ومن الممكن أن توجد في وقت قبل الوقت الذي وجدت فيه ،ومن الممكـــن أن توجد في وقت بعده .. فتخصيص أي ممكن صادر عنه تعالى بالوجود بدلا مـــن العدم ، وبصفات معينة دون أضداد تلك الصفات ،وبوقت معيّن دون وقت قبله ، أو وقت بعده لابد له من مخصص يقتضيه ،وإلا لزم ترجيح أحد المتساويين علـــى الآخر بلا مرجح .

---

(١) سورة العلق ، آية (١ ، ٢) .
(٢) سورة الملك ، آية (١٤) .
(٣) انظر : مجموع الفتاوى ،لابن تيمية ،جـ ١٦ ،ص ٣٥٣ ، ٣٥٤ .

وليس ذلك المخصص والمرجح هو : الذات الإلهية ؛ لأن الذات المجردة التي لا إرادة لها لاتخصص ، وذلك لأن نسبة ذاته - تعالى - إلى الممكنات المتقابلة سواء . هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى لو كان المخصص هو ذاته - تعالى - للزم من ذلك انتفاء القدرة على الإختيار . بمعنى صحة الفعل والترك ، ولزم أن يكون موجبا بذاته .

وليس ذلك المخصص والمرجح - أيضا - هو القدرة ؛ وذلك لأن نسبة الضدين إلى القدرة ، وإلى الأوقات سواء ؛ إذ كما يمكن أن تتعلق القدرة بايجاد الممكن ، يمكن أن تتعلق بعدم إيجاده ، وكما يمكن أن يقع بقدرته وجود الممكن على هيئة معينة يمكن أن يقع بها وجوده على هيئة أخرى مضادة لتلك الهيئة ، وكما يمكن إيجاد الممكن على هيئة مخصوصة بالقدرة في وقت مخصوص يمكن إيجاده بها على نفس هذه الهيئة في وقت آخر قبل ذلك الوقت المعيّن أو بعده ، فإذا كانت نسبة القدرة إلى الضدين المتقابلين - كوجود الممكن ، وعدم وجوده - إلى جميع الأوقات والى الصفات المتقابلة سواء فان القدرة لاتصلح للتخصيص والترجيح . وكذلك صفة العلم لاتصلح للتخصيص والترجيح ، وكذلك الحياة أو السمع أو البصر ، أو الكلام لايصلح شيء من هذه الصفات للتخصيص مطلقا .

وإذا كانت هذه الصفات - كلها - لاتصلح للتخصيص ، فالمخصص لابد وأن يكون صفة مغايرة لما ذكر ، وذلك المخصص هو الإرادة ، وذلك هو المطلوب .

وقد ذكر ابن تيمية أن هذا الدليل دليل مشهور عند النظار".. ويقرر هكذا : إن العالم فيه تخصيصات كثيرة مثل تخصيص كل شيء بماله من القدر ، والصفات، والحركات : كطوله ، وقصره ، وطعمه ، ولونه ، وريحه ، وحياته ، وقدرته ، وعلمه ، وسمعه ، وبصره ، وسائر مافيه مع العلم الضروري بأنه من الممكن أن يكون خلاف ذلك ؛ إذ ليس واجب الوجود بنفسه .

ومعلوم أن الذات المجردة التي لا إرادة لها لاتخصص وإنما يكون التخصيص

بالإرادة ..."(١) .

ومن خلال هذا النص نجد أن ابن تيمية يوافق النظار على هذا الاستدلال في مجمله ، ولكنه يرى أن هذا الدليل ليس صحيحا باطلاق ؛ لأن المتكلمين قد جعلوا المخصص فقط إنما هو الإرادة ، وأنها تخصص وجود الحادث على عدمه مع تساوي الأمرين بالنسبة للقدرة ، وتخصيص أن يوجد الحادث المعيّن في وقت معيّن دون وقت قبل ذلك الوقت ، أو وقت بعده مع تساوي جميع الأوقات بالنسبة للقدرة ، ويزعمون أن الإرادة ترجح الحادث على عدمه بدون مرجح وتخصص أن يوجد الحادث في وقت مخصوص دون وقت آخر بلا سبب يقتضي الترجيح ، ويزعمون – أيضا – أن الحادث المعين الذي يحدث في وقت معيّن يوجد بعد أن لم يكن موجودا بالإرادة القديمة . وفساد هذا القول معلوم عند جمهور العقلاء .

وقد تعقب ابن تيمية هذا الدليل بقوله : " ... وكثير من النظار كابن كلاب وموافقيه : كالأشعري وأكثر متبعيه من أهل الكلام والرأي ... ... يقولون إنه ... . يريد المرادات كلها بإرادة واحدة بالعين ... ... وإن كان جمهور العقلاء يقولون : إن فساد هذا معلوم بالضرورة بعد التصور التام ..."(١).

وبهذا نجد أن ابن تيمية يرى أنه يمكن أن يستدل بهذا الدليل على ثبوت الإرادة ، ويكون ذلك الدليل وافيا بالمطلوب ، وذلك إذا استكملنا ما فيه من قصور ، وحررنا الدلالة منه تحريرا يتفق مع أصول أهل السنة والجماعة يتبين هذا عندما نقرر أن إرادة الله – سبحانه – ترجّح أحد المقدورين على الآخر لمرجح ، وأنها ترجح وقتا على وقت لسبب اقتضى الترجيح ، وأنه سبحانه لم يزل مريدا بإرادات متعاقبة ، فنوع الإرادة قديم وأما آحادها فحادثة ، والله سبحانه قدر المقادير وكتبها ثم يخلقها بعد ذلك ، وهو

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية ، لابن تيمية ، ص ٢٦ .

سبحانه إذا قدرها علم ما سيفعله وأراد فعله في الوقت المستقبل ،فهو يريد وجود الحادث المعين في وقت معين بإرادة حادثة . وسوف يتضح هذا المعنى قريبا.

ويرى شيخ الإسلام ابن تيمية إن إرادة الله : صفة من صفاته - سبحانه وتعالى - زائدة على الذات المجردة عن الصفات التي يدعي ثبوتها نفاة الصفات من الجهمية والمعطلة ،مغايرة للعلم والقدرة والحياة ،وسائر الصفات بمعنى أنه يمكن أن يفهم من الإرادة معنى غير المعنى المفهوم من العلم، وغير المعنى المفهوم من الحياة وغير المعنى المفهوم من القدرة.. وهكذا.

ويرى ابن تيمية أن إرادة الله صفة قائمة بذاته تعالى ،وأنها قديمة النوع حادثة الأفراد ، وقد وضح ابن تيمية هذا المعنى بقوله :

" ... الإرادة قديمة بمعنى أن نوعها قديم ،وإن كان كل من المحدثات مرادا بإرادة حادثة ..."[1].

ويرى ابن تيمية أن كل ما سواه - سبحانه - حادثا كائنا بعد أن لم يكن ، وأنه - سبحانه - لم يزل مريدا لأن يفعل شيئا بعد شيء[2]، فهو يريد الحوادث المتجددة بإرادات متعاقبة ،فنوع الإرادة قديم ، وأما الحادث المعيّن الذي يحدث في وقت معيّن بعد أن كان معدوما - فإنما يريده في وقته بإرادة حادثة . يقول ابن تيمية موضحا هذا المعنى :

" ... إنه (الله سبحانه) لم يزل مريدا بإرادات متعاقبة ، فنوع الإرادة قديم وأما إرادة الشيء المعيّن فإنما يريده في وقته ،وهو - سبحانه - يقدر الأشياء ،ويكتبها ،ثم بعد ذلك يخلقها ،فهو إذا قدرها علم ما سيفعله ، وأراد فعله في الوقت المستقبل لكن لم يرد فعله في تلك الحال فإذا جاء وقته أراد فعله ،فالأول عزم والثاني قصد..."[3] .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ،لابن تيمية ،ج ٩ ، ص ١٢٩.
(٢) انظر المصدر نفسه .
(٣) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ،ج ١٦ ، ص ٣٠٣.

وبناء على هذا، فالإرادات الحادثة تتعدد بتعدد الأفعال، والحوادث المتجددة وكل حادث يحدث في وقت مخصوص بعد أن كان معدوما له إرادة حادثة رجحت وجوده على عدمه، لسبب اقتضى الترجيح، وخصصت وجود الحادث المعيّن بوقت معيّن دون وقت قبل ذلك الوقت، أو بعده، وذلك لسبب اقتضى التخصيص، ورجحت أن يكون وجود - ذلك الحادث - على هيئة معينة، وصفة مخصوصة وقدر مخصوص دون أضداد ذلك كله، وكان ترجيح هيئة دون هيئة وصفة دون صفة وقدر دون قدر لسبب اقتضى الترجيح وليس كما تقول الأشاعرة إن الإرادة أزلية قديمة واحدة وأنها ترجح وتخصص بدون مرجح أو مخصص.

ويلوم ابن تيمية الأشاعرة لوما شديدا على قولهم: إن الحوادث المتجددة تحدث بنفس الإرادة القديمة الأزلية ويريد وجودها بإرادة واحدة وإنما يتجدد تعلق تلك الإرادة القديمة بالمراد، ونسبتها إلى جميع المقدورات واحدة، وزعمهم أن الإرادة القديمة رجحت وجود الحادث على عدمه بدون مرجح وخصصت وجود الحادث في وقت مخصوص دون باقي الأوقات - مع تساوي جميع الأوقات بالنسبة للقادر المريد - بدون مخصص، ورجحت صفة على صفة بدون مرجح.

وقد لاحظ ابن تيمية اضطراب قولهم هذا وتناقضه، فتصدى له بالنقد وتعقبهم بقوله: "... والإرادة التي يثبتونها لم يدل عليها سمع ولاعقل، فإنه لا تعرف إرادة ترجح مرادا على مراد بلا سبب يقتضي الترجيح، ومن قال من الجهمية والمعتزلة "إن القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح" فهو مكابر، وتمثيلهم ذلك بالجائع إذا أخذ أحد الرغيفين والهارب إذا سلك أحد الطريقين، حجة عليهم. فإن ذلك لا يقع إلا مع رجحان أحدهما، إما لكونه أيسر في القدرة وإما لأنه الذي خطر بباله وتصوره أو ظن أنه أنفع فلابد من رجحان أحدهما بنوع ما:

- إما من جهة القدرة.
- وإما من جهة التصور والشعور، وحينئذ يرجح إرادته والآخر لم يرده.

فكيف يقال : إن ارادته رجحت أحدهما بلا مرجح ؟ أو أنه رجح إرادة هذا على إرادة ذاك بلا مرجح وهذا ممتنع يعرف امتناعه من تصوره حق التصور..."(١) .

ويؤكد ابن تيمية على أن قول الأشاعرة هذا قول باطل ،لأنهم قد جعلوا الإرادة تخصص لذاتها بدون مخصص ، وجعلوا الحوادث تحدث بدون سبب يقتضي حدوثها فالحادث يحدث بعد أن كان معدوما بدون سبب اقتضى حدوثه ؛ بل تجددت وحدثت نسبة عدمية لاوجود لها وهذا قول مخيل سفسطائي.

ويقرر ابن تيمية أن الله - سبحانه - متصف بالإرادة أزلا وأبدا ، وأنه لم يزل مريدا بإرادات متعاقبة فنوع الإرادة قديم، وأما إرادة الحادث المعيّن - الذي يحدث بعد أن كان معدوما - فإنما يريده في وقته وهو سبحانه قدّر للحوادث أقدارا وحدد لها أوقاتا وآجالا تحدث فيها وعلم أنه سيفعلها في تلك الأوقات ،وأراد فعلها في تلك الأوقات بالذات، فإذا جاء وقت وجود الحادث فلا بد من إرادة حادثة ترجح وجود الحادث على عدمه ولابد من مخصص يخصص وجود الحادث في ذلك الوقت المعين - أعني وقت وجوده - دون باقي الأوقات التي قبله أو بعده ،ولابد من مرجح رجح وجود الحادث بصفة معيّنة دون سائر الصفات .

وخلاصة القول أن الإرادة عند ابن تيمية ترجح لمرجح وسبب اقتضى الترجيح وتخصص لمخصص خلافا للأشاعرة الذين جعلوا الإرادة القديمة ترجح أحد المقدورين المتساويين على الآخر بلا مرجح زاعمين أن المرجح لوقت على وقت وصفة على صفة إنما هو الإرادة ،فالتخصيص والترجيح صفة نفسية للإرادة عندهم -

وبناء على ماسبق فالإرادة ترجح أحد المقدورين المتساويين على الآخر لمرجح وتخصص وجود الحادث بوقت معين دون سائر الأوقات الأخرى لمخصص ، يقول ابن تيمية : -

" ... لابد في المفعول من حكمة اقتضت وجوده دون الآخر ،والإرادة تتعلق

---

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ١٦ ، ص ٣٠٠.

بالمفعول لعلم المريد بما في المفعول من تلك الحكمة المطلوبة ..." (١) وذلك لأنه يمتنع تخصيص أحد المتماثلين بالإرادة ، بل لابد من مخصص جعل أحدهما يختص بأمر اقتضى تعلق الإرادة به : فالإرادة القديمة لاتخصص وجود الحادث في وقت مخصوص دون وقت آخر بدون مخصص ،وأيضا - لايجوز أن يكون رجح وجود الحادث على عدمه ،وخصص وجوده بوقت معيّن دون وقت آخر ... ونحو ذلك لأنه قادر ، يقول ابن تيمية :

" ... ولايجوز أن يرجح شيئا لمجرد كونه قادرا ،فإنه كان قادرا قبل إرادته وهو قادر على غيره ،فتخصيص هذا بالإرادة لايكون بالقدرة المشتركة بينه وبين غيره .

ولايجوز - أيضا - أن تكون الإرادة تخصص مثلا على مثل بلامخصص ،بل إنما يريد المريد أحد الشيئين دون الآخر لمعنى في المريد والمراد ، لابد أن يكون المريد إلى ذلك أميل ، وأن يكون في المراد ما أوجب رجحان ذلك الميل "(٢) .

وقد بين ابن تيمية أن المتكلمين لما سلكوا في الاستدلال على وجود الله طريقة مبتدعة مخالفة لما جاء به النقل الصحيح والعقل الصريح وقعوا في الاضطراب والتناقض وعرض لهم شك كبير في هذه المسألة ،والسبب في ذلك الشك هو أنه : من المعلوم بصريح العقل أن القادر إذا لم يكن مريدا للفعل ولا فاعلا ، ثم صار مريدا فاعلا فلابد من حدوث أمر اقتضى ذلك(٣) فالحادث المعيّن الذي يوجد في وقت معين بعد أن كان معدوما لابد له من إرادة وفعل وسبب حادث (٤) اقتضى حدوثه ، ورجح وجوده على عدمه ،وخصص

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ،جـ ٩ ، ص ١٢٦.
(٢) مجموع الفتاوى ،لابن تيمية ،جـ ١٦ ، ص ٣٠٥.
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٠١.
(٤) وهذا هو منشأ تناقض المتكلمين واضطرابهم في مسألة الإرادة؛ لأنهم منعوا قيام الحوادث بذات الله ، وقالوا: في دليل الحدوث إن مالايخلو عن الحوادث فهو حادث ،ولهذا امتنع الأشاعرة من القول بأن الله يريد وجود الحادث المعيّن بإرادة محدثة؛ بل لجؤوا إلى أنه يريده بنفس الإرادة - القديمة وإنما تجدد تعلقها بالمراد وهي في الحقيقة نسبة عدمية لاوجود لها .والبصريون من المعتزلة وإن قالوا: إن إرادته لذلك حادثة؛ إلا أنهم منعوا قيامها بذاته فزعموا أنها لا في محل .

وجوده بوقت معين وهو الوقت الذي وجد فيه دون سائر الأوقات الأخرى مع تساويها بالنسبة للقدرة والإرادة ، فإنه لا تعرف إرادة ترجح أحد الأمرين المتساويين بلا مرجح ،فإنه كما يمكن أن تتعلق الإرادة بايجاد ذلك الحادث المعيّن يمكن أن تتعلق بعدم وجوده ، وكما يمكن أن تتعلق بايجاده في هذا الوقت يمكن أن تتعلق بايجاده في وقت قبله أو وقت بعده . وإذا كان الأمر كذلك فلابد من مرجح اقتضى ايجاد الحادث على عدمه وخصص وجوده بوقت معيّن دون سائر الأوقات .

ويذكر ابن تيمية أنه قد اختلفت أقوال الفرق الكلامية أمام هذا الاعتراض ، واضطربت آراؤهم ، فلجؤا إلى أقوال مناقضة للنقل والعقل ، وقد عدد ابن تيمية هذه الأقوال على النحو التالي :

القول الأول :

قول من قال : " الإرادة قديمة أزلية واحدة ،وإنما يتجدد تعلقها بالمراد ،ونسبتها إلى الجميع واحدة ،ولكن من خواص الإرادة أنها تخصص بلا مخصص . فهذا قول ابن كلاب والأشعري ومن تابعهما .

وكثير من العقلاء :يقول: إن هذا فساده معلوم بالاضطرار ،.... ...

وما علم أنه قول طائفة كبيرة من أهل النظر والكلام وبطلانه من جهات :

- من جهة جعل إرادة هذا عين إرادة ذاك .
- من جهة أنه جعل الإرادة تخصص لذاتها .
- ومن جهة أنه لم يجعل عند وجود الحوادث شيئا حدث حتى تخصص أولا تخصص؛ بل تجددت نسبة عدمية ليست وجودا ، وهذا ليس بشيء فلم يتجدد شيء فصارت الحوادث تحدث وتتخصص بلا سبب حادث ولا مخصص .

والقول الثاني :

قول من يقول بإرادة واحدة قديمة مثل هؤلاء ،لكن يقول : تحدث عند تجدد الأفعال إرادات في ذاته بتلك المشيئة القديمة كما تقوله الكرامية وغيرهم .

وهؤلاء أقرب من حيث أثبتوا إرادات الأفعال ؛ ولكن يلزمهم ما لزم أولئك من حيث أثبتوا حوادث بلا سبب حادث وتخصيصات بلا مخصص وجعلوا تلك الإرادة واحدة تتعلق بجميع الإرادات الحادثة وجعلوها - أيضا - تخصص لذاتها ،ولم يجعلوا عند وجود الإرادات الحادثة شيئا حدث حتى تخصص تلك الإرادات الحدوث .

- القول الثالث :

قول الجهمية والمعتزلة الذين ينفون قيام الإرادة به . ثم إما أن يقولوا بنفي الإرادة أو يفسرونها بنفس الأمر والفعل(1) .

أو يقولوا بحدوث إرادة لا في محل كقول البصريين(2) ..."(3) .

وفساد قول القائلين : بأن الله مريد بإرادة محدثة موجودة لا في محل - معلوم ببديهة العقل ؛ وذلك لأن حدوث صفة لا في محل غير معقول. فالصفة كما هو معلوم بالضرورة لابد لها من محل تقوم به .

- ومما يدل على فساد قولهم - أيضا - أنه لو جاز أن يكون الباري - سبحانه - مريدا بإرادة لا في محل ،لجاز أن يكون عالما بعلم غير قائم بذاته ، وقادرا بقدرة قائمة لا في ذاته ،وحي بحياة قائمة لا في ذاته وهم لا يقولون بذلك .

- وكذلك لو كانت إرادته - سبحانه - حادثة لا في محل لم يكن كونه مريدا بتلك الإرادة أولى من كون غيره : كالإنسان وسائر المخلوقات مريدا بها - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

---

(1) يؤكد هذا ما حكاه القاضي عبد الجبار المعتزلي عن أبي القاسم البلخي والنظام أنهما قالا : "إنا إذا قلنا : إنه تعالى مريد لفعل نفسه ،فمرادنا أنه يفعله لا على وجه السهو والغفلة ،وإذا قلنا إنه مريد لفعل غيره فغرضنا أنه آمر به ناه عن خلافه ..." شرح الأصول الخمسة ،للقاضي عبد الجبار الهمذاني ، ص ٤٣٤ ،تحقيق د. عثمان عبد الكريم .

(2) القول بأن الله مريد بإرادة محدثة موجودة لا في محل هو قول أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم والقاضي عبد الجبار ومن تابعهم من معتزلة البصرة .راجع ص ٤٠٤ من هذه الرسالة.

(3) مجموع الفتاوى ،لابن تيمية ،جـ١٦ ص ٣٠١-٣٠٣.

- وأيضا لوكانت لافي محل لكانت نسبتها إلى الحادث لكونها صفة له أولى من نسبتها إلى القديم لما بين الحادث والحادث من الاشتراك في الحدوث دون الحادث والقديم.

وقد نبّه الإمام ابن تيمية الى فساد قولهم : " بأن الله مريد بإرادة محدثة موجودة لا في محل " ، وأشار إلى بطلان ذلك بقوله :

" ... وهذا المقام حار فيه هؤلاء المتكلمون ، فالمعتزلة القدرية : إما أن ينفوا إرادة الرب تعالى ، وإما أن يقولوا بإرادة أحدثها في غير محل بلا إرادة : كما يقوله البصريون منهم - وهم أقرب إلى الحق من البغداديين منهم ، وهم في هذا كما قيل فيهم : طافوا على أبواب المذاهب وفازوا بأخس المطالب ، فإنهم التزموا عرضا يحدث لا في محل ، وحادثا يحدث بلا إرادة ... "(1).

وبعد أن بيّن ابن تيمية فساد(2) أقوال المتكلمين في مسألة الإرادة وتناقضهم ، وما يرد على أقوالهم من اعتراضات، وشكوك ، أخذ يحرر القول في مسألة الإرادة تحريرا يتفق مع ماجاء به الكتاب والسنة . وقد عالج - رحمه الله - هذه المسألة ، وقرر القول فيها تقريرا منقطع النظير ، وحل الشكوك والاعتراضات التي وردت على المتكلمين حلا يتفق مع ماجاء به الكتاب والسنة ، فبيّن أن المذهب الحق في هذه المسألة هو أن يقال : " إنه (الله سبحانه) لم يزل مريدا بإرادات متعاقبة ، فنوع الإرادة قديم ، وأما إرادة الشيء المعيّن فإنما يريده في وقته .

وهو - سبحانه - يقدر الأشياء ويكتبها ، ثم بعد ذلك يخلقها ، فهو إذا قدرها علم ماسيفعله ، وأراد فعله في الوقت المستقبل لكن لم يرد فعله في تلك الحال ، فإذا جاء وقته أراد فعله فالأول عزم ، والثاني قصد.

---

(1) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، جـ ١ ، ص ٣٢٩.
(2) راجع : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، جـ ١٦ ، ص ٣٠٣.

وهل يجوز وصفه بالعزم فيه قولان :

ـ أحدهما : المنع : كقول القاضي أبي بكر[(١)]، والقاضي أبي يعلى .

ـ الثاني : الجواز ، وهو أصح ، فقد قرأ جماعة من السلف (فإذا عزمت فتوكل على الله)[(٢)] .

بالضم . وفي الحديث الصحيح من حديث أم سلمة : ثم عزم[(٣)] الله لي . وكذلك في خطبة : مسلم فعزم في[(٤)] .

وسواء سمي " عزما " أو لم يسم فهو سبحانه إذا قدرها علم أنه سيفعلها في وقتها ، وأراد أن يفعلها في وقتها . فإذا جاء الوقت فلابد من إرادة الفعل المعيَّن ، ونفس الفعل ، ولابد من علمه بما يفعله . ...

وحينئذ ، فإرادة المعيَّن تترجح لعلمه بما في المعيَّن من المعنى المرجح لإرادته . فالإرادة تتبع العلم . وكون ذلك المعيَّن متصفا بتلك الصفات المرجحة إنما هو في العلم والتصور ، ليس في الخارج شيء . ومن هنا غلط من قال ليس عنده إلا إرادة واحدة وعلم واحد . ليس للمعلومات والمرادات صورة علمية عند هؤلاء . ...

وتلك الصورة العلمية الإرادية حدثت بعد أن لم تكن وهي حادثة بمشيئته وقدرته كما يحدث الحوادث المنفصلة بمشيئته وقدرته . فيقدر مايفعله ثم يفعله "[(٥)].

---

(١) هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني المشهور بالباقلاني من متقدمي الأشاعرة توفي سنة ٤٠٣هـ انظر ترجمته في شذرات الذهب ج٣ ص ١٦٠ ، ١٧٠ ، وفيات الأعيان لابن خلكان ج٤ / ٤٠٠-٤٠١ .

(٢) سورة ال عمران اية (١٥٩) .

(٣) هذا الأثر رواه مسلم في صحيحه عن أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم قالت " فلما توفي أبو سلمة قلت من خير من أبي سلمة صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم عزم الله لي فقلتها قالت فتزوجت رسول الله صلى الله عليه وسلم " صحيح مسلم بشرح النووي كتاب الجنائز ما يقال عند المصيبة ، ج ٦ ، ص ٢٢١ .

(٤) صحيح مسلم بشرح النووي خطبة مسلم ـ الكلام على الحمد لله والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ، ج١ ، ص ٤٦ .

(٥) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج١٦ ، ص ٣٠٣-٣٠٥ بتصرف يسير جدا .

وبناءعلىماسبق فإنابن تيمية يرى أن الله قد قدر الأمور قبل أن يخلقها ، وعلمها سبحانه •وهو سبحانه متصف بالإرادة أزلا وأبدا، وإرادته صفة قائمة بذاته ، وهذه الصفة لاتنفك عن الذات : بمعنى أنه لايقال : إنه مريد في وقت دون وقت - تعالى الله عن ذلك ؛بل إن الإرادة قديمة النوع حادثة الأفراد ،فإرادة إيجاد الحادث المعيّن تتجدد عند إرادة الله إيجاده في الوقت المخصص لإيجاده ،فهيحادثة •

وإيجاد الحادث المعيّن يكون بهذه الإرادة الحادثة ، فيوجد الحادث عقبالإرادة لامعها في الزمان ، ولا متراخيا عنها ،يقول ابن تيمية موضحا هذا المعنى ، ومؤكدا له :
" ...فإذا أراد - سبحانه - أن يخلق كانالخلق عقب الإرادة والمخلوق عقب التكوين والخلق [1]،كما قال تعالى : (إنما أمرهإذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون)[2] •

وهكذا نجد أنكلا من ابن رشد وابن تيمية يتفقان على نقد أقوال المتكلمين - ولاسيما الأشعرية - في مسألة الإرادة وتعلقها بالحوادث المتجددة : التي تحدث في أوقات مخصوصة بعد أن كانت معدومة - وإن كان لكل واحد منهما أسلوب معيّن ومنهجا مختلفا في النقد•

وقدوفق ابن تيميةلحل مسألة الإرادة القديمةوتعلقها بالحوادث المتجددة ،فخرج بحل يتفق مع ماجاء به الكتاب والسنة : من اثبات أن الله قدر للحوادث أقدارا ، وحدد لها آجالا تحدث فيها ،وعلم أنه سيفعلها في وقتها ،وأراد أن يفعلها في أوقات مخصوصة لمرجح ،فإذا جاء ذلك الوقت تجددت إرادة حادثة لايجاد الحادث في ذلك الوقت فيحدث الحادث عقب تلك الإرادة لامعها في الزمان ولا متراخيا عنها •

---

(١) جامع الرسائل ، لابن تيمية ، المجموعة الأولى ، ص ١٣٨ ،تحقيق : د• محمد رشاد سالم •
(٢) سورة يس ، آية (٨٢)•

وبهذا أثبت ابن تيمية أن الله متصف بالإرادة أزلا وأبدا ،وإرادته صفة من صفات ذاته قائمة بذاته وهي قديمة النوع حادثة الأفراد ،ومن هنا أثبت ابن تيمية أن الإرادة صفة قديمة قائمة بذاته ـ تعالى ـ وأثبت إرادات الأفعال الحادثة المتجددة : التي تحدث بعد أن لم تكن حادثة فالإرادة صفة قديمة قائمة بذاته متعلقة بالحوادث المتجددة . وهذه الصفة ترجح وجود الحادث على عدمه لمرجح وتخصص وجوده بوقت معيّن دون وقت قبل ذلك الوقت ، أو وقت بعده ،وتخصص وجود الحادث بصفات معينة دون أضداد تلك الصفات لمخصص ،وسبب اقتضى ذلك .

والحق أن ابن تيمية قد حرر القول في مسألة الإرادة ، واستطاع أن يخرج بمذهب يتفق مع ماجاء به النقل ، وينسجم مع ما أدي إليه العقل واستطاع أن يدفع بهذا الحل مايرد على أقوال المتكلمين من شكوك واعتراضات محيِّرة . وأما ابن رشد فقد نقد أقوال المتكلمين ولاسيما الأشعرية منهم ،وبين تناقضها ثم حاول أن يأتى بحل لهذه المسألة ؛ ولكنه قصّر دون أن يبلغ ذلك؛ فقد انتهى في كتابه " مناهج الأدلة" إلى التوقف عن القول بقدم الإرادة أو حدوثها ، واكتفى بالقول : بأن الله مريد للشيء في وقت كونه ،وغير مريد له في غير وقت كونه (١) .

وأما في كتابه " تهافت التهافت " فقد حاول محاولة جادة من أجل أن يأتى بحل لمسألة الإرادة وتعلقها بالحوادث المتجددة التي تحدث بعد أن لم تكن ،ولكنه ـ مع الأسف ـ أخفق وقصر عن بلوغ المطلوب وغاية ما انتهى إليه هو أن الإرادة القديمة اختارت أفضل الأمرين بالذات، فرجَّحت الأفضل من الأمرين المتضادين بالذات وذلك منذ الأزل ، يقول ابن رشد : " ... وهذه هي حال الإرادة الأولى مع الموجودات ،فإنها إنما تختار لها أبدا أفضل المتقابلين وذلك بالذات وأولا ..."(٢) .

(١) انظر : مناهج الأدلة في عقائد الملة ،لابن رشد ، ص ١٦٢.

(٢) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ص ١٠٨.

ومن تأمل في معنى هذا القول ، وأمعن النظر فيه ، يجد أنه يرجع عند التحقيق إلى مذهب الأشعرية القائلين : بأن الإرادة القديمة رجحت وجود الحادث في وقت مخصوص بدون مرجح وأن القادر يرجح أحد الأمرين المتساويين على الآخر بلا مرجح . وإن كان هناك فرق بين ابن رشد وبين الأشاعرة ، فهو ينحصر في أن ابن رشد جعل الإرادة الأزلية رجحت أفضل الأمرين ، وأما الأشاعرة فإنهم ذهبوا إلى أن الإرادة القديمة رجحت أحد الأمرين المتساويين بلا مرجح ، فابن رشد يقول بالحكمة في خلق الله تعالى ، ولذلك يقف ضد من يقول إن الإرادة ترجح أحد المثلين المتساويين .

وأما الأشعرية ، فإنهم يرون أن الإرادة ترجح المثلين المستاويين فكل منهما يمكن أن يكون هو المرجح بدون سبب لهذا الترجيح غير الإرادة .

...

المبحث الرابـــع

في صفة القـدرة

المطلب الأول : صفة القدرة عند ابن رشـــد :

يثبت ابن رشد في كتابه مناهج الأدلة صفة القدرة لله تعالـــى. وقد استدل على اثباتها بالدليل النقلي والعقلي .

أما الدليل النقلي ، فإن ابن رشد ، يذكر أن: القرآن الكريم قد صـرح باثبات صفة القدرة لله - تعالى - في أكثر من آية (١) .

وأما الدليل العقلي ،فقد قرره ابن رشد بطريقة تشبه الطريقة التـــي قرر بها صفة الإرادة ، فبيّن أنه إذا كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم أن يكون مريدا له ،فكذلك من شرطه أن يكون قـادرا(٢) .

وهذا الدليل الذي استدل به ابن رشد على اثبات صفة القدرة هـــو دليل صحيح ، فإن الفاعل المريد يصدر عنه الفعل باختيار ،والمختار إنمـــا يفعل بالقدرة ؛لأن القادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل .

والبحث في صفة القدرة عند ابن رشد يجرنا إلى الحديث عـــن مسألـــة السببيّة :

تلك المسألة التي تبحث في ترتُّب النتائج على أسبابها ،وارتباط المسبـب بالسبـب ارتباطا ضروريا بمعنى التلازم بين العلة والمعلول عند اكتمـــال الأسباب .

وفكرة السببيّة تقوم على أن هناك أسبابا في هذا الكون ،وهذه الأسبـــاب لها تأثير في المسببات ،فالنار - مثلا - سبب في حصول الإحراق ،والشرب سبـــب في حصول الري .

---

(١) راجع : مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٠.

(٢) انظر المصدر نفسه ، ص ١٦٢.

والقائلون من أهل الإسلام باثبات الارتباط بين الأسباب والمسبّبات ، واقتران المسبب بالسبب اقترانا ضروريّا يثبتون ما لله — سبحانه — من قدرة شاملة وحكمة جليلة ، وما أودعه الله في مخلوقاته من الأسباب والحكم ، وما جعله الله في الأجسام من القوى والطبائع التي تؤثر في بعضها ، ومع ذلك يثبتون أن الله — سبحانه — رب كل شيء ومليكه وخالقه ، وهو خالق السبب والمسبب ، وأن هذه الأسباب التي خلقها الله لاتستقل بالتأثير في إحداث شيء من الأشياء ؛ بل لابد لها من قبول المحل ، وارتفاع الموانع ، وأن هذه الأسباب لاتزال مفتقرة إلى الله ، وبهذا فارق قولهم قول الطبائعيّة من الفلاسفة وغيرهم .

ومسألة السببيّة ، وإن كانت من مسائل الطبيعة (١) والظواهر الكونية ، إلا أنها وثيقة الصلة بالبحث في بعض الصفات عامة ، وصفة القدرة خاصة ؛ وذلك لأن قدرة الله هي المؤثر في هذا الكون بما فيه ، وأنه — سبحانه — على كل شيء قدير ، وهذا حق يجب الإيمان به ، ومع ذلك يجب الاعتراف بما أودعه الله — سبحانه — في هذا الكون من القوى والطبائع ، وما خلقه من الأسباب التي يخلق (٢) بها المسببات .

---

(١) ولهذا فإن الغزالي — في كتابه تهافت الفلاسفة — قد أدرج هذه المسألة ضمن مسائل الطبيعيّات وأنكر أن يكون هناك ارتباط وتلازم ضروري بين مايسمى سببا ومايسمى مسببا ، وذهب إلى أن الاقتران المشاهد في هذا الكون بين الأسباب والمسببات ليس ضروريا وأن تسمية ذلك سببا ومسببا تسمية مجازية لاحقيقة لها وإنما السبب الحقيقي في وجود الموجود إنما هو القدرة الإلهية فاحتراق القطن — مثلا — إذا لامس النار لايدل على أن السبب في احتراق القطن هو النار وإنما جرت العادة بحدوث احتراق القطن عند ملامسة النار وليس معنى ذلك أن الفاعل للاحتراق والسبب فيه هو النار . بل السبب الحقيقي هو الله الذي خلق الاحتراق عند الملامسة ويجوز أن يلامس القطن النار فلايحترق ؛ لأن الله قادر على أن لايخلق الاحتراق حتى مع ملامسة النار للقطن . راجع : تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، ص ٢٣٥ ، ٢٣٩ .

(٢) انظر : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، جـ٣ ، ص ٦١٢ .

ولهذا كان لزاما على المسلم ـ الذي يؤمن بقدرة الله ـ سبحانه ـ ومدى سلطانها ، وتأثيرها في الكون ، ويؤمن أيضا ـ بما ورد به الكتاب والسنة من إثبات الارتباط بين الأسباب والمسببات ، وأن الله خلق فيهذا الكون أسبابا بها يخلق المسببات ـ أن يحدد العلاقة الصحيحة بين الأسباب والمسببات وأن يتوسط في الأمر دون تفريط أو إفراط ، ودون أن يغلو في إثبات جانب ويهمل جانب آخر ؛ لأن هذا المنهج يؤدي إلى التناقض والاضطراب ، ومخالفة ماجاء به النقل والعقل من اثبات الأسباب التي أودعها الله في هذا الكون لتؤثر في مسبباتها بقدرته سبحانه ومشيئته ؛ إذ كان هو خالق السبب والمسبب .

ومن هنا كان على المسلم العاقل أن يحدد العلاقة بين الأسباب والمسببات تحديدا صحيحا يتفق مع النقل والعقل بحيث لايقدح في تأثير القدرة الإلهيّة ولايحدّ من سلطانها ؛ لأنه لاخالق إلا الله وحده ومن جعل الأسباب هي الموجدة للمسببات وحدها فقد أشرك .(١)

وعلى المسلم العاقل ـ أيضا ـ أن يعترف بوجود الأسباب التي أودعها الله في هذا الكون ، وأن هذه الأسباب تنتج عنها مسبباتها بقدرة الله وإرادته ، ويعترف بأن هذه الأسباب لاتستقل بالتأثير في شيء من الأشياء ؛ وذلك لأن الأسباب هي مخلوقة لله بمشيئته وقدرته ، فالله سبحانه هو خالق السبب وخالق المسبب جميعا .

والذين أنكروا التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات توهموا أن في إثبات الارتباط بين السبب والمسبب تحديد لمدى تأثير القدرة الإلهية ، وأن القول باثبات تأثير الأسباب في المسببات يلزم منه أن يكون في الكون فاعلا غير الله وهيهات أن يكون ذلك ، فإن الله خالق السبب والمسبب .

---

(١) راجع : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، جـ ١٠ ، ص ٢٥٧ .

والحق أن الأسباب لها تأثير في مسبباتها ، والله - سبحانه - خالق الأسباب ، والمسببات ، وتلك الأسباب - التي خلقها الله - لاتستقل وحدها بالتأثير في شيء من الأشياء؛ بل لابد لها من أسباب أخرى تعاونها وتشاركها ولابد لها - مع ذلك أيضا - من أضداد تمانعها ،والمسبب لايكون حتى يوجد الله سبحانه بقدرته جميع أسبابه ،ويدفع عنه جميع أضداده المعارضة له ، وهو سبحانه يخلق جميع ذلك بقدرته ومشيئته كما يخلق سائر المخلوقات[1]،
" ... فالنار التي خلق الله فيها حرارة لايحصل الاحراق إلا بها ،وبمحل يقبل الاحتراق ،فإذا وقعت على السمندل والياقوت ونحوهما لم تحرقها ،وقد يطلى الجسم بما يمنع احراقه "[2] .

والشمس التي يكون عنها الشعاع لابد في حصول مسببها وهو النور والشعاع من وجود قابل ،وارتفاع مانع ، فلابد من جسم يقبل انعكاس الشعاع عليه ، ولابد من ارتفاع الموانع التي تمنع وصول شعاعها كالسقف والسحاب ونحوه فإنه إذا وجدت هذه الموانع لم يحصل مسبب الشمس وهو الشعاع .

والحق أن القول باثبات التلازم بين الأسباب والمسببات تلازما ضروريا، وأن الأسباب تؤثر في مسبباتها ،قول يؤيده النقل ،ويقبله العقل ،وليس في ذلك حد من سلطان القدرة الإلهيّة أو اثبات فاعل غير الله ; فالقول بأن الله أقام الوجود على نظام وإحكام وأجراه على سنن وقوانين وأودع في الأسباب قوى وطبائع بحيث تؤثر في مسبباتها لاسيما إذا تبيّن أن تلك الأسباب لاتستقل بالتأثير - ليس شركا ولاتحديدا لقدرة الله؛ بل هو الذي دل عليه النقل والعقل . يقول ابن تيمية :
" ... وأما إثبات الأسباب التي لاتستقل بالأثر ،بل تفتقر إلى مشارك معاون وانتفاء معارض وجعلها مخلوقة لله فهذا هو الواقع الذي أخبر به القران ،ودل عليه العيان والبرهان وهو من دلائل التوحيد وآياته ،ليس من الشرك بسبيل فإن ذلك مما يبيّن أنه ليس في المخلوقات مايستقل بمفعول من المفعولات."[3]

---

(١) انظر مجموع الفتاوى، لابن تيمية ،جـ ٨ ،ص ٤٨٧ .
(٢) المصدر نفسه ،جـ ٣ ،ص ١١٣.
(٣) درء تعارض العقل والنقل ،لابن تيمية ،جـ ٩ ، ص ٣٤٨.

ونصوص الشرع تدل على أن الله خلق في الكون أسبابا، وهذه الأسباب تؤثر في مسبباتها، وأن التلازم بين السبب والمسبب ضروري، فقد أودع الله في الأجسام قوى، وطبائع، وأسباب تنتج عنها مسبباتها، فالنار سببا في الاحراق والشرب سببا في الري، والأكل سببا في الشبع،... ...، ومن جحد الأسباب التي خلقها الله في الكون وأنكر تأثيرها في مسبباتها فأنكر أن يكون في النار طبيعة الاحراق، وأن فيها قوة تمتاز بها عن الماء، فقد كابر العقول، وخالف ما جاء به المنقول، وذلك لأن القرآن قد أشار في أكثر من آية إلى أن الله خلق في هذا الكون أسبابا تنتج عنها مسبباتها، وهو خالق السبب والمسبب، ومن ذلك قوله تعالى: (وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته حتى إذا أقلّت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت، فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات)[١] وقوله تعالى: (وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة)[٢]. وقال تعالى: (قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم)[٣].

وقال تعالى: (هو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء)[٤]. وغير ذلك من الآيات.

والعقل يدل على أن في الموجودات طبائع وقوى وأسبابا تؤثر في مسبباتها وتنتج عنها، والله خالق السبب والمسبب فالنار فيها طبيعة الاحراق، وهي سبب في احتراق القطن إذا لامسته - مثلا - وإذا كان الله - سبحانه - خالق السبب والمسبب، فإن الأسباب لا تستقل بالتأثير وحدها في المسببات، بل لابد من حصول قوابل، وارتفاع موانع، وليس في الكون من يستقل بالتأثير إلا الله وحده، وهو الذي خلق السبب والمسبب، وإذا شاء - سبحانه - سلب السبب طبيعته، وتأثيره في المسبب، وهذا بقدرته كما حدث مع

---

(١) سورة الأعراف، آية ٥٧.
(٢) سورة البقرة، آية ١٦٤.
(٣) سورة التوبة، آية ١٤.
(٤) سورة الأنعام، آية ٩٩.

نبي الله ابراهيم ، فقد سلب الله النار طبيعتها ،ومنعها من أن تحرقه وذلك بقدرته ومشيئته ، قالتعالى في محكم التنزيل: (قلنا يانار كوني بردا وسلاما علىابراهيم)[1] .

وبهذا تتحدد علاقة الأسباب بالمسببات ،وأن الأسباب تؤثر في مسبباتها وتنتج عنها مسبباتها ؛ وذلككله تحت سلطان القدرة الإلهيةوهيمنتها ،فالله سبحانه هو خالقالسبب والمسبب ،والأسباب لاتستقل وحدها بالتأثير في الكون؛ بل قد يتخلف السبب عنالتأثير في المسبب بقدرة الله تعالى .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ :

"... وأما أهلالهدىوالفلاح : فيؤمنونبهذا وهذا ويؤمنون بأنالله خالق كل شيء وربه ومليكه ماشاء كان ومالم يشأ لم يكن ،وهو على كل شيء قدير ، وأحاط بكل شيءعلما ،وكل شيءأحصاه في إمام مبين... ... ومع هذا فلا ينكرون ماخلقه الله من الأسبابالتي يخلق بها المسببات كما قال تعالى : (حتىإذا أقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كلالثمرات)[2] .

وقال تعالى :(يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام)[3] .

وقال تعالى : (يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا)[4] .

فأخبر أنه يفعل بالأسباب .

ومن قال : إنه يفعل عندها[5] لابها فقد خالف ماجاء به القران،وأنكر ماخلقه الله منالقوى والطبائع ... ...

---

(١) سورة الأنبياء ،آية ٦٩.

(٢) سورة الأعراف ،آية ٥٧.

(٣) سورة المائدة ،آية ١٦.

(٤) سورة البقرة ،آية ٢٦.

(٥) يشير بهذا إلىالأشعرية .

ومن جعل الأسباب هي المبدعة لذلك فقد أشرك بالله وأضاف فعله إلى غيره .

وذلك أنه ما من سبب من الأسباب إلا وهو مفتقر إلى سبب آخر في حصول مسببه ولابد من مانع يمنع مقتضاه إذا لم يدفعه الله عنه ، فليس في الوجود شيء واحد يستقل بفعل شيء - إذا شاء - إلا الله وحده . ...

فالنار التي خلق الله فيها حرارة لا يحصل الإحراق إلا بها ، وبمحل يقبل الاحتراق ، فإذا وقعت على السمندل والياقوت ونحوهما لم تحرقهما ، وقد يطلى الجسم بما يمنع إحراقه .

والشمس التي يكون عنها الشعاع لابد من جسم يقبل انعكاس الشعاع عليه فإذا حصل حاجز من سحاب أو سقف لم يحصل الشعاع تحته ..."(١)

وهكذا نجد أن مسألة السببيّة متعلقة بمسألة القدرة الإلهية ، وأن الذين أنكروا تأثير الأسباب في مسبباتها ، وجحدوا ما أودعه الله في المخلوقات من القوى والطبائع والأسباب التي تنتج عنها مسبباتها توهموا أن في ذلك - أي في القول بالأسباب - تحديدا لقدرة الله ، وظنوا أن القول : باثبات الأسباب وتأثيرها في وجود المسببات يلزم منه إثبات فاعلين غير الله ، وهيهات أن تكون تلك الأسباب مؤثرة في الكون باستقلال ، فإنه لا يستقل بالتأثير في الكون إلا الله وحده - وهو سبحانه - الذي خلق الأسباب وجعلها أسبابا مؤثرة بإذنه وحفظه .

وأيضا - فإن المنكرين لوجود الأسباب في الكون ، ظنوا أنه يلزمهم من القول باثبات الطبائع ، والقوى والأسباب التي في الأشياء - كالنار مثلا فإن فيها طبيعة وقوة الاحراق ، وهي سبب لاحتراق القطن عند الملامسة بينهما - ظنوا أنه يلزمهم أن يكون العالم صادرا عن سبب طبيعي ، ولو علموا أن تلك القوى والطبائع والأسباب مخلوقة لله ، وهو سبحانه الذي أودع في

---

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، جـ ٣ ، ص ١١٢ ، ١١٣ .

مخلوقاته تلك الأسباب ، لما أنكروا الأسباب والطبائع والقوى الموجودة في خلق الله وأمره ، ولما أنكروا حكم الله الجليلة المقصودة من ذلك لاسيما إذا علموا أن القائلين باثبات الأسباب ـ من أهل الإسلام ـ يرون" أن الله خالق كل شيء وربه ومليكه ، وأن الأسباب مخلوقة لله بقدرته ومشيئته ،وأنها لاتزال مفتقرة إلى الله في وجودها،وحفظها وأن الأسباب لاتستقل ـ وحدها ـ بالتأثير في الكون ، بل لابد من حصول جسم يقبل التأثير ،وارتفاع موانع ، فالنار ـ مثلا ـ لاتحرق إلا إذا لامست جسما يقبل الاحتراق ،وارتفعت الموانع فإنها إذا لامست الياقوت لاتحرقه ، وقد يسلبها الله طبيعتها فلا تحرق وذلك بقدرة الله سبحانه (١) .

ومما سبق نجد أن مسألة السببية ـ وإن كانت تبحث في الظواهر الكونية والطبيعية وترتب المسببات على أسبابها ،والنتائج على مقدماتها ،وارتباط العلة بمعلولها ارتباطا ضروريا ،وعوامل تخلّف المسبب عن سببه في حالات معينة ـ إلا أنها مع ذلك كله وثيقة الصلة بمسألة القدرة (٢) الإلهية ومدى تأثيرها في ترتيب الأسبا والمسببات ، وترتيب النتائج على الاسباب .

ولهذا ذهب الأشعرية إلى إنكار التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات وجحدوا أن يكون هناك علاقة ضرورية بين مايسمى في العادة سببا ،وبين مايسمى مسببا ،فليس من الضروري وجود المسبب عند وجود السبب ، ولا من الضروري عدم المسبب عند انعدام السبب ،فأجازوا أن يلامس القطن النار فلايحترق وأجازوا أن ينقلب القطن رمادا محترقا دون ملامسة النار .

والذي دفعهم إلى هذا القول هو توهمهم أن في اثبات التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات تحديدا لقدرة الله ،وزعموا أن القول باثبات أسباب تنتج عنها المسببات ، وتؤثر فيها ، يلزم منه إثبات فاعلين غير الله .

---

(١) راجع : كتاب الصفدية ، لابن تيمية ،ج ١ ،ص١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٠ .

(٢) لاتقتصر صلة مسألة السببية على مسألة القدرة الإلهية فحسب، بل تمتد هذه المسألة لتتعلق بمباحث مهمة أخرى من مباحث العقيدة فهي تتعلق بمسألة النظر وهل يولد العلم باستقلال؟ أولا ، ومسألة خلق الأفعال (=)

وقد بيّن الغزالي مذهب الأشعرية عامة في مسألة السببيّة ومذهبه خاصة، وناقش القائلين بإثبات التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات من الفلاسفة وغيرهم (١).

ولهذا تعقبه ابن رشد، ولام الأشعرية بما فيهم الغزالي على جحدهم التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات وإنكارهم تأثير الأسباب التي أودعها الله في هذا الكون - في مسبباتها، وزعمهم أن الاقتران بين السبب والمسبب ليس ضروريا، وإنكارهم أن يكون الشرب سببا في حصول الري، وملاقاة القطن للنار سببا في احتراقه .... وادعائهم أنه يجوز أن يحترق القطن دون ملاقاة النار، ويجوز أن يلاقي النار، ثم لا يحترق، ويجوز أن تدوم الحياة في الإنسان مع قطع الرقبة (٢)، ونحو ذلك من المكابرات التي ارتكبوها

(=) وأفعال العباد، والقضاء والقدر، وقضية التحسين، والتقبيح العقليين والتولد، والتولد عند المعتزلة: بمعنى أن العبد قد يفعل فعلا يتولد منه فعل في غيره ويكون هو الفاعل لما تولد من ذلك الفعل من آثار، لأن العبد هو الفاعل لسببه، ولذلك قالوا: إن انطلاق السهم وإصابته الهدف، وهتكه له وقتله لما وراء الهدف من حيوان وإنسان كل ذلك من فعل العبد، لأن تلك الآثار والمسببات متولدة عن حركة يده بالسهم والقوس.

وذهب الأشاعرة إلى أن ما سمته المعتزلة متولدا هو من فعل الله وحده، ولا يصح أن يكون الإنسان فاعلا لتلك المسببات، لأنه يجوز أن يرسل الإنسان السهم فلا ينطلق، وإن انطلق وأصاب الهدف فيجوز أن لا يكسره، ولا يقطعه، وأجازوا أن يجمع الإنسان بين النار والقطن فلا تحرقه، لأن الله قادر على نقض العادة، ولو أراد احتراق القطن لاحترق دون ملامسة النار. (راجع أصول الدين، للبغدادي، ص ١٣٧-١٣٨).

وكذلك تتعلق مسألة السببية بمسألة تعليل أفعال الله - تعالى - ووجود الحكمة والتعليل في أفعال الله بمعنى أنه يفعل لغاية وحكمة.

(١) راجع: المسألة بكاملها في كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي، ص ٢٣٤-٢٥١.

(٢) انظر: تهافت الفلاسفة، للغزالي، ص ٢٣٩.

ويقرر ابن رشد بطلان قول الأشاعرة ، مبيّناً أن من رفع الأسباب المودعة في الكون وأنكر تأثيرها في المسببات فقد رفع العقل [1] ويمضي ابن رشد في نقده للأشعرية مبيّناً أن من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا الكون ، فقد جحد الخالق ، لأنه الذي أوجد تلك الأسباب وأودعها في الكون وجعلها فاعلة بإذنه وحفظه لها[2] .

ويتفق ابن تيمية مع ابن رشد على نقد الأشعرية المنكرين للأسباب وتأثيرها في المسببات ثم يثبت - رحمه الله - الأسباب التي أودعها الله في الكون ، ويرى أنها تؤثر في مسبباتها ، وتنتج عنها آثارها ، ولكنه يرى أن الأسباب مفتقرة إلى الله جلت قدرته ، وأنها لاتستقل وحدها بالتأثير في المسببات بل قد يتخلف السبب عن التأثير في المسبب إذا حصل له مانع يمنعه ، ولهذا يرى ابن تيمية أن الاعتماد على الأسباب وحدها وردّ مايحدث في الكون من حوادث إليها وحدها شرك في التوحيد ، وإنكار الأسباب وجحد تأثيرها في مسبباتها - كما فعلت الأشعرية - نقص في العقل ، والإعراض عن الأسباب بالكلية قدح في الشرع وقد وضح ابن تيمية هذا المعنى بقوله :

" ... تعليق الرجاء بغير الله إشراك - وإن كان الله قد جعل لها أسبابا - فالسبب لايستقل بنفسه ، بل لابد له من معاون ، ولابد أن يمنع المعارض المعوق له ، وهو لايحصل ويبقي إلا بمشيئة الله تعالى ولهذا قيل : الإلتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد ، ومحو الأسباب أن تكون أسبابا نقص في العقل والإعراض عن الأسباب بالكلية قدح في الشرع[3] ، ولهذا قال الله تعالى : (فإذا فرغت فانصب وإلى ربك فارغب)[4] ..

وبعد أن بيّنت أهمية هذه المسألة وعلاقتها بصفة القدرة الإلهية أريد أن أبيّن - بشيء من التفصيل - رأي ابن رشد وابن تيمية فيهما وموقفهما من الأشعرية - بما فيهم الغزالي - الذين أنكروا التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات ، فلننتقل إليه .

---

(١) راجع : تهافت التهافت ، لابن رشد ، حـ ٢ ، ص٧٨٥
(٢) راجع : مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٩٩.
(٣) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، حـ١٠ ، ص ٢٥٦ ، ٢٥٧.
(٤) سورة الشرح ، آية ٧ ، ٨.

المطلب الثانــــي

مسألة السببية عند الغزالي ،وموقف ابن رشد وابن تيمية من مذهب الغزالي فيهـــــا

عندما نبيّن مذهب الغزالي في مسألة السببّية فإننا نبيّن في الحقيقـــة مذهب الأشعرية ؛وذلك لأن الغزالي قد اهتم بهذه المسألة في كتابه تهافت الفلاسفة اهتماما كبيرا ، متكلما بلسان الأشعرية ، ومبيّنا مذهبهم ٠ وقد وضح مذهب الأشعرية : المنكرين لتأثير الأسباب في المسببات وأنه ليس في الكـــون أسباب ومسببات بالمعنى الحقيقي ،وكل ما في الأمر هو اقتران عادي بين ما يسمى في العادة سببا وما يسمى مسببا وليس في النار قوة الاحراق ،وليس فيها طبيعة تختلف عن طبيعة المـاء، وبالتالي فليست النار سببا في احتراق القطن عند ملامسته لها لأن المؤثـر في الحوادث هو قدرة الله فقط ، ولا أثر للنار في احتراق القطن عند ملامسته لها ؛ بل ذلك الاقتران المشاهد بين احتراق القطن وملامسته النار : هو فقط مجرد عادة ،فإن العادة جارية بأن القطن يلامس النار فيحترق ،وأن الإنسان يأكل فيشبع ؛ وليس الأكل سببا في الشبع ، ولا النار سببا في احتراق القطن؛ بل الله وحده يخلق الشبع عند الأكل،لا بسببه ويخلق الاحتراق عند ملامسة النار لا بها ٠

وبناء على إنكار الأشعرية للأسباب وتأثيرها في المسببات وجحدهم القوى والطبائع والأسباب التي أودعها الله في مخلوقاته فقد أجازوا أن يجمع الإنسان بين القطن والنار فلا تحرقه [1] وأجازوا أن يحترق القطن ويصبح رمادا محترقـا ولو لم تمسه نار [2] ٠

ورأي الغزالي - في هذه المسألة - يتلخص في إنكار العلاقة الضروريـة بين ما يعتقد في العادة سببا ،وما يعتقد في العادة مسببا ،ويقوم على نفـي

---

(١) انظر: أصول الدين ،عبد القاهر البغدادي، ص ١٣٨٠

(٢) انظر: تهافت الفلاسفة ،للغزالي ، ص ٢٣٥٠

التلازم الضروري بين مايسمى أسبابا ومسببات • فليس هناك علاقة ضرورية بين الشرب وحصول الري ، ولا بين الأكل والشبع ، ولا بين احتراق القطن ولقاء النار.

وذلك الاقتران المشاهد بين هذه الأمور: هو مجرد عادة يخلقها الله وليس اقترانا وتلازما ضروريا لايقبل التخلف ؛ بل في المقدور خلق الري دون شرب الماء وخلق الشبع دون الأكل ، وخلق احتراق القطن دون ملاقاة النار •

وبهذا ينفي الغزالي - والأشعرية عامة - الارتباط الضروري بين مايسمى سببا وما يسمى مسببا ، وينكر وجود أسباب في الكون تؤثر في المسببات فاحتراق القطن - مثلا - عند ملامسة النار لايدل على أن سبب الاحتراق هو النار ؛ بل لايدل إلا على أن حدوث الاحتراق حصل عند ملامسة النار وليس بسببها • والسبب في الاحتراق هو قدرة الله فالله يخلق الاحتراق عند الملامسة ويجوز أن يخلق مايسمى مسببا وهو الاحتراق - بدون مايسمى سببا وهو النار.

وقد بيّن الغزالي هذا المعنى بقوله :

" ..الاقتران بين مايعتقد في العادة سببا وبين مايعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمنا لاثبات الآخر ، ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر : فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الري والشرب ، والشبع ، والأكل والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس والموت وجز الرقبة ... ...

فإن اقترانها لماسبق من تقدير الله - سبحانه - يخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه ، غير قابل للفوت ؛ بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة مع جز الرقبة وهلم جرا إلى جميع المقترنات •

وعندما أنكر الغزالي وجود أسباب كونيّة تؤثر في مسبباتها ، وتنتج منها نتائجها : فأنكر أن يكون في النار طبيعة الحرارة ، وأنها سبب في

احتراق القطن ـ مثلا ـ التزم القول بجواز وجود مايسمى مسببا بدون مايسمى سببا : فيجوز عنده أن يحترق القطن دون أن يلاقي النار ، ويجوز عنده أن تدوم الحياة حتى بعد جز الرقبة[1] وقد صرح بهذا المعنى عندما قال :

" ... فإنا نجوز وقوع الملاقات بينهما (أي القطن والنار) دون الاحتراق ، ونجوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقاة النار ... "[2] .

فالسبب لجميع مايحدث هو قدرة الله ، والفاعل للاحتراق ـ مثلا ـ هو الله وليس النار ،وبهذا يبرر الغزالي إنكار التلازم الضروري بين مايسمى سببا ، " وما يسمى مسببا ،وأنه ليس في الكون أسباب تؤثر في المسببات ، بل جرت العادة بحدوث هذه المقترنات عند وجود مايسمى سببا وهي ليست أسبابا في الحقيقة ولهذا يقول :

" ... فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن ،والتفرق في أجزائه وجعله حراقا ،أو رمادا هو الله تعالى ، إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة ، فأما النار وهي جماد فلا فعل لها .

فما الدليل على أنها الفاعل ؟ وليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عندها ، ولاتدل على الحصول بها وأنه لا علة له سواها ... ...

فقد تبيّن أن الوجود عند الشيء لايدل على أنه موجود به "[3]

والذي جعل الأشعرية والغزالي خاصة يجحدون القوى والطبائع والأسباب التي في الكون ، وينكرون تأثير الأسباب في مسبباتها عدة أسباب :

أولها : توهمهم أن القول باثبات الأسباب وتأثيرها في المسببات يلزم منه إنكار المعجزات . والمعجزات ـ عند الأشعرية ـ هي الطريق لاثبات نبوة النبي[4] وصدقه فيما جاء به ،ومعلوم أن المعجزات قائمة على إلغاء

---

(١) انظر: تهافت الفلاسفة ،للغزالي ، ص ٢٣٩.

(٢) انظر المصدر نفسه .

(٣) انظر المصدر نفسه ، ص ٢٤٠ ، ٢٤١ .

(٤) يؤيد هذا المعنى قول أبي المعالي الجويني : " ... فإن قيل هل

تأثير السبب في المسبب ، وإنكار التلازم والارتباط الضروري بين مايسمى أسبابا ومسببات : كفلق البحر ، وقلب العصا حية تسعى ، وإحياء الأموات وإبراء الأكمه والأبرص ، وشق القمر ، وتسبيح الحصى ، وإخراج الماء من بين الأصابع ....

ثانيها : أنهم توهموا أن إثبات أسباب في الكون تؤثر في مسبباتها فيه تحديد لقدرة الله على كل شيء ، وذلك أنهم ظنوا أن ذلك التلازم والارتباط الضروري بين الأسباب والمسببات ـ بحيث أن السبب يؤثر في المسبب تأثيرا لايتخلّف ـ يحد من سلطان القدرة الإلهيّة ، ويجعل للأسباب قوة ملزمة لله ـ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ـ .

وقد أشار الغزالي إلى أن الذي دفعه إلى إنكار السببية ، ومناقشة المثبتين لها أمران :

أحدهما : إثبات المعجزات .

والثاني : تأكيد ما أجمع عليه المسلمون من أن قدرة الله شاملة لكل شيء وهي المؤثرة في الكون كله وفي هذا المعنى وجدناه يقول :

" ... فلزم الخوض في هذه المسألة لإثبات المعجزات ، ولأمر آخر وهو : نصرة ما أطبق عليه المسلمون من أن الله ـ تعالى ـ قادر على كل شيء .."(1)

ويذكر ابن رشد ـ في مقام نقده للأشعرية المنكرين لمبدأ السببية ـ أسبابا أخرى جعلت الأشعرية ينكرون وجود أسباب في الكون تؤثر في مسبباتها ، ذلك أن الأشعرية توهموا أنه يلزمهم من إثبات الأسباب وفعلها في المسببات ، أن يكون في الكون فاعلا غير الله !!

(=) في المقدور نصب دليل على صدق النبي غير المعجزة ؟
ـ قلنا : ذلك غير ممكن .."
(الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، لأبي المعالي الجويني ، ص ٣٣١ . ويقول عبد القاهر البغدادي : " ... النبي لابد له من إظهار معجزة تدل على صدقه ..." (أصول الدين ، لعبد القاهر البغدادي ، ص١٧٣ " . وقال : "إن العلم بصحة نبوة النبي فرع العلم بصحة المعجزة الدالة على صدقه في دعواه " المصدر نفسه ، ص١٧٨ .

(1) تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، ص ٢٣٨ .

وأما السبب الثاني الذي دفع الأشعرية إلى إنكار القوى والطبائع والأسباب التي اشتملت عليها المخلوقات هو أنهم : ظنوا أنه يلزمهم من اثبات ذلك أن يكون العالم صادرا عن سبب طبيعي ،وقد وضح ابن رشد تلك الدوافع التي قادت الأشعرية إلى إنكار مبدأ السببية ، ورد على ظنونهم وأوهامهم : مبينا أن إثبات الأسباب التي خلقها الله في الكون وسخرها لايجاد كثير من موجوداته بإذنه وحفظه لها لايلزم منه إثبات فاعل غير الله ولا أن مايوجد في العالم من موجودات وجد من أسباب طبيعية وفي هذا المعنى يقول: " وأما الذي قاد المتكلمين من الأشعرية إلى هذا القول الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية التي ركّبها الله في الموجودات التي ههنا كما ركّب فيها النفوس وغير ذلك من الأسباب المؤثرة . فهربوا من القول بالأسباب لئلا يدخل عليهم القول بأن ههنا أسبابا فاعلة غير الله وهيهات لافاعل هنا إلا الله ،إذ كان مخترع الأسباب وكونها أسبابا مؤثرة هو بإذنه وحفظه لوجودها . ...

وأيضا ـ فإنهم خافوا أن يدخل عليهم في القول بالأسباب الطبيعية أن يكون العالم صادرا عن سبب طبيعي . ولو علموا أن الطبيعة مصنوعه ،وأنه لاشيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الأحكام لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءا عظيما من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم ، بجحده جزءا من موجودات الله ، وذلك أن من جحد جنسا من المخلوقات الموجودات فقد جحد فعلا من أفعال الخالق سبحانه ..."(١)

ويمضي ابن رشد في نقد الأشعرية ورد مزاعمهم وإبطال أوهامهم التي من أجلها جحدوا وجود الأسباب، في الكون وأنكروا تأثيرها في مسبباتها بدعوى " أن اثباتها يلزم منه إثبات فاعل في الكون غير الله ،مبيّنا أن هذا القول قول باطل ؛ لأن الله هو خالق الأسباب والمسببات وجاعلها أسبابا بإذنه وحفظه؛ بل إن إثبات الأسباب وما أودع الله في الموجودات من القوى والطبائع

---

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ،لابن رشد ، ص ٢٠٣ .

وتسخيرها لكي ينتج عنها موجودات أخرى دليل على وجود الخالق وعلمه وحكمته واتقانه لتدبير شؤون الكون وتصريفها بنظام وإحكام وليس بصدفة واتفاق ؛ ولهذا يقول ابن رشد :

" ...وهؤلاء القوم غفلوا عما يدخل عليهم من هذا القول من نفي الحكمة عن الصانع ، أو دخول السبب الاتفاقي في الموجودات .فإن الأشياء التي تفعلها الإرادة لالمكان شيء من الأشياء أعني لمكان غاية من الغايات هي عبث ومنسوبة إلى الاتفاق ، ولو علموا _ كما قلنا _ أنه يجب من جهة النظام الموجود في أفعال الطبيعة أن تكون موجودة عن صانع عالم ،وإلا كان النظام فيها بالإتفاق _ لما احتاجوا أن ينكروا أفعال الطبيعة فينكروا جندا من جنود الله ، _ تعالى _ التي سخرها الله _ تعالى _ لايجاد كثير من موجوداته بإذنه ولحفظها وذلك أن الله تبارك وتعالى أوجد موجودات بأسباب سخرها لها من خارج ، وهي الأجسام السماوية وبأسباب أوجدها في ذوات تلك الموجودات وهي النفوس والقوى الطبيعية حتى يحفظ بذلك وجود الموجودات وتمّت الحكمة فمن أظلم ممن أبطل الحكمة وافترى على الله الكذب "(١) .

ويوالي ابن رشد نقده للأشعرية المنكرين للسببيّة مبينا أن من جحد وجود وترتيب المسببات على الأسباب فقد أنكر الخالق الحكيم (٢) ،وأنكر أن يكون في الكون حكمه وذلك أن وجود المسببات عن الأسباب لايخلو من ثلاثة أمور:

- إما أن يكون وجود الأسباب من أجل المسببات من قبيل الاضطرار: مثل كون الإنسان متغذيا .
- وإما أن يكون وجود الأسباب التي توجد عنها المسببات من أجل الأفضل والأكمل ؛ بمعنى أن يكون وجود المسببات عن الأسباب أفضل وأتم وأكمل مثل كون الإنسان له عينان .
- وإما أن يكون وجود المسببات عن الأسباب لا من جهة الأفضل ولا من جهة

---

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ،لابن رشد ،ص ٢٠٤.
(٢) انظر المصدر نفسه ، ص ١٩٩.

الاضطرار ، فيكون وجود المسببات عن الأسباب بالصدفة والاتفاق ،ومن غير حكمة وترتيب ونظام ويلزم من هذا ألا يكون هناك حكمة أصلا في وجود المخلوقات؛ بل ولاحكيم ، وهذا إنكار للخالق وقول يفضي إلى أن الموجودات وجدت بمحض الصدفة والإتفاق ، " وذلك أنه إن كان - مثلا - ليس شكل يد الإنسان ولاعدد أصابعها ولامقدارها ضروريّا ولا من جهة الأفضل في الإمساك الذي هو فعلها وفي احتوائها على جميع الأشياء المختلفة الشكل وموافقتها لامساك آلات جميع الصنائع ، فوجود أفعال اليد هو عن شكلها وعدد أجزائها ومقدارها هو بالاتفاق . ولو كان ذلك كذلك لكان لافرق بين أن يخص الإنسان باليد أو بالحافر أو بغير ذلك ،مما يخص حيوانا حيوانا من الشكل الموافق لفعله " (١)

وينتهي ابن رشد إلى أننا متى قلنا بقول الأشعرية ،وجحدنا الأسباب وتأثيرها في ايجاد المسببات التي في الكون وأنكرنا أن تكون المبادىء تنتج عنها الغايات وأن الأسباب يترتّب عليها وجود المسببات لم يكن هناك شيء يردّ به على المنكرين للخالق ، القائلين : بأن العالم وجد بالصدفة والاتفاق(٢)

والسبب في ذلك أنه إذا كان الأشعرية " ينكرون وجود الأسباب ويجحدون التلازم الضروري بين مايسمى سببا ومايسمى مسببا ويدعون أن ذلك الاقتران بين مايسمى سببا وما يسمى مسببا هو اقتران عادي : فالاقتران بين الاحتراق وملامسة النار للقطن عاديّا وليس ضروريا ،بمعنى أنه يجوز عند الأشعرية أن يحترق القطن ولو لم تمسسه نار ويجوز أن يلامس القطن النار ومع ذلك لايحترق فهم يقولون : " الموجودات كلها ممكنة وجائزة ، ووجود أحد الجائزين دون الآخر دليل على أن ههنا فاعلا مريدا خصص وجود أحد الجائزين بالوجود دون الآخر بلا سبب " ... إذا كان الأشعرية يقولون ذلك كله فإن لأولئك القائلين بأن العالم وجد صدفة أن يقولوا : وجود الموجودات على أحد

---

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ،لابن رشد، ص ٢٠٠.

(٢) راجع : المصدر نفسه ، ص ٢٠٠-٢٠٤.

الجائزين أو الجائزات هو عن الاتفاق وبالصدفة ؛ لأن الإرادة إنما تفعل لعلة ومن أجل سبب من الأسباب وماكان وجوده من غير علة ولاسبب هو موجود بالاتفاق والصدفة .

ويقرر ابن رشد أن القول باثبات الأسباب المؤثرة في الكون مما يؤكد الدلالة على إثبات أن هذا العالم وجد عن خالق عليم حكيم(١) . وهذا عكس ماتوهمته الأشعرية من أن القول باثبات الأسباب يلزم منه - على حد زعمهم - إثبات فاعلين غير الله - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وهكذا يلفت ابن رشد النظر إلى أن القول باثبات الأسباب الموجودة في الكون وتأثيرها في المسببات ، وأن الله أوجد في الموجودات من القوى والطبائع المؤثرة مايحقق ترتيبا ونظاما لايمكن أن يوجد أتقن منه ولا أتم منه ، وأن الله خلق الأسباب وجعلها مؤثرة بإذنه وحفظه بحيث لايختل من ذلك الترتيب والنظام شيء - دليل على أن ذلك لايمكن أن يوجد عن الإتفاق ، لأن مايوجد عن الاتفاق هو أقل ضرورة . وإلى هذه الإشارة بقوله تعالى: " صنع الله الذي أتقن كل شيء "(٢) . وأي اتقان يكون - ليت شعري - في الموجودات إن كانت على الجواز ؟ "(٣) .

ويرى ابن رشد أن إنكار الأشعرية للأسباب التي في هذا الكون قول مخالف للشرع والعقل ، وهو مع كونه يقوم على نفي النظام والترتيب والإتقان الذي في الكون ، فإنه - أيضا - ينفي الحكمة عن الله ، بل إن ابن رشد يذهب إلى أبعد من هذا فيرى أن إنكار الأسباب قريب إلى الدلالة على نفي الخالق من الدلالة على وجوده ، وفي هذا المعنى نجده يقول :

" ...ومعنى ماقلناه : " من أن القول بالجواز هو أقرب أن يدل على نفي الصانع من أن يدل على وجوده - مع أنه ينفي الحكمة عنه - هو أنه متى

---

(١) راجع: مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ٢٠٤ .
(٢) سورة النمل ، آية (٨٨) .
(٣) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ٢٠١ .

لم يعقل أن ههنا أوساطا بين المبادئ والغايات في المصنوعات ترتب عليها وجود الغايات لم يكن ههنا نظام وترتيب . وإذا لم يكن ههنا نظام ولاترتيب لم يكن ههنا دلالة على أن لهذه الموجودات فاعلا مريدا عالما ؛ لأن الترتيب والنظام وبناء المسببات على الأسباب هو الذي يدل على أنها صدرت عن علم وحكمة . أما وجود الجائز على أحد الجائزين فيمكن أن يكون عن فاعل غير حكيم عن الإتفاق عنه ، مثل أن يقع حجر على الأرض عن الثقل الذي فيه فيسقط على جهة منه دون جهة أو على موضع دون موضع أو على وضع دون وضع .

فإذاً هذا القول يلزم عنه ضرورة إما إبطال وجود الفاعل على الاطلاق ، وإما إبطال وجود فاعل حكيم - تعالى الله وتقدست أسماؤه عن ذلك " (١)

وينتهي ابن رشد من هذا كله - إلى بطلان إنكار الأشعرية لوجود الأسباب الكونية ، وجحدهم ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم ورفضهم للتلازم الضروري بين الأسباب والمسببات ، وقولهم إنه ليس هناك تلازم ضروري بين الاحتراق وملامسة النار للقطن ، وبين الأكل والشبع وبين الموت وجز الرقبة وزعمهم أن ذلك الإقتران المشاهد بين هذه الأمور اقتران عادي وليس ضروريا ؛ ولهذا زعموا أن النار ليست سببا في احتراق القطن عند ملامسته لها ؛ بل إن الله أجرى العادة بأن القطن - مثلا - يحترق عند ملامسة النار ، وإن كانت النار ليس لها تأثير في القطن .

وبناء على هذا فالأشياء عند الأشعرية جائزة ، وممكنة فيجوز عندهم أن يلامس القطن النار فلا يحترق ، وأن يصبح القطن رمادا محترقا دون ملاقاة النار لأن فاعل الاحتراق في القطن هو الله وحده .

وقد بين ابن رشد أن مذهبهم هذا فيه مخالفة للمنقول ومكابرة للمعقول ويلزم منه إنكار الحكمة أو إنكار الفاعل الحكيم أصلا وفي هذا المعنى يقول :

" ... ومن جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

---

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ٢٠٢ ، ٢٠٣ .

وقولهم " إن الله أجرى العادة بهذه الأسباب وأنه ليس لها تأثير في المسببات بإذنه " قول بعيد جدا عن مقتضى الحكمة ،بل هو مبطل لها..."(١)

وسوف استكمل الحديث عن الدوافع التي جعلت الأشعرية - ويمثلهم الغزالي - ينكرون مبدأ السببية في الكون ،ورد ابن رشد عليهم .

وقد بينت - فيما سبق - أن رأي الغزالي في هذه المسألة يتلخص في إنكار مايسمى أسبابا ومسببات في هذا الكون وإنكار أن يكون هناك ارتباط وتلازم ضروري بين مايعتقد في العادة سببا ومايعتقد في العادة مسببا عنه وأن ذلك الاقتران المشاهد بين مايسمى أسبابا ومسببات اقتران عادي وليس ضروري فقد جرت العادة بأن الإنسان يأكل فيشبع عند الأكل لا بسببه ،ويشرب فيروى عند الشرب لا بسببه ، ويلامس القطن النار فيحترق عند ملامسته للنار وليس بسببها ، فليست النار سببا في احتراق القطن ، ولا الشرب سببا في الري ، ولا الأكل سببا في الشبع ، وإنما أجرى الله العادة بوجود هذه الأشياء عند مقارنتها لبعضها البعض مع اطراد العادة وتكررها باقتران هذه الأشياء ،ترسّخ في الذهن أنها أسباب تؤثر في المسببات وليست - في الحقيقة - كذلك ،بل إن هذه الأشياء التي تسمى أسبابا لاتأثير لها فيما يسمى مسببات ، وإنما السبب الحقيقي لوجود هذه الأشياء هو الله : ففاعل الاحتراق في القطن - عند ملامسته للنار - هو الله وليس للنار تأثير في الاحتراق / بمعنى أنه يجوز أن يقع القطن في النار فلا يحترق ،ويجوز - أيضا - أن ينقلب القطن رمادا محترقا دون أن يلامس النار ،لأن فاعل الاحتراق هو الله ، وليس للنار تأثير في ذلك ،وقِسْ على ذلك سائر الأشياء التي يعتقد في العادة ، أنها أسباب وأنها تؤثر في المسببات .

والذي جعل الغزالي ينكر الأسباب الكونية ،وينكر تأثيرها في الكون، ويرجع ذلك الاقتران المشاهد إلى أنه مجرد عادة أجراها الله - هو أنه توهم أنه يترتب على القول بأن: السبب ينتج عنه المسبب وأن التلازم بين الإحتراق

---

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ،لابن رشد ، ص ١٩٩.

- مثلا - والنار ضروري ، إنكار المعجزات [1] : التي تعد - عندهم - هي الطريق لاثبات النبوات ، وكما هو معلوم أن المعجزات قائمة على إلغاء التلازم والارتباط الضروري بين السبب والمسبب .

ومن هنا قال الأشعرية : "إن الله أجرى العادة باقتران الاحتراق ولقاء النار والموت وجز الرقبة - ونحو ذلك من المقترنات - اقترانا عاديا يخلقه الله على التتابع ، لا لكونه لازما لزوما ضروريا غير قابل للفوت .

وإذا كان ذلك التلازم عاديًا ،وليس ضروريا ،فإنه يجوز أن يقع نبي في النار ولايحترق كما حدث لنبي الله ابراهيم - عليه السلام - وذلك لأن النار لاتأثير لها ،وليست سببا في الاحتراق ،ويجوز أن ينقلب القطن رمادا محترقا دون ملاقاة النار ، وأن تنقلب العصا حية تسعى ،وأن تدوم الحياة بعد جز الرقبة وكل ذلك جائز وممكن؛لأن الفاعل لذلك - كله - هو الله .

وهكذا نجد أن الغزالي - تبعا للأشعرية - ينكر السببية لأنه يرى فى إنكارها إثباتا للمعجزات ،ويتهم الغزالي الفلاسفة بأنهم عندما أثبتوا الأسباب وتأثيرها في المسببات قد أنكروا المعجزات فمنعوا قلب العصا حية ، وإحياء الموتى ،وشق القمر [2] وغير ذلك ..؟ ولهذا يقول الغزالي :

" ... ومن هذا المعنى أنكروا وقوع ابراهيم - صلوات الله عليه وسلامه - في النار مع عدم الاحتراق وبقاء النار نارا ،وزعموا : أن ذلك لايمكن إلا بسلب الحرارة من النار ،وذلك يخرجها عن كونها نارا ،أو بقلب ذات ابراهيم - عليه السلام - ورده حجرا أو أي شيء لاتؤثر فيه النار ولاهذا ممكن ولا ذاك ممكن "[3] .

---

(١) وهناك أمر آخر دفع الأشعرية إلى إنكار السببية ،وهو: أنهم توهموا أن إثبات تأثير الأسباب في المسببات فيه تحديد لقدرة الله ،فأنكروا وجود أسباب مؤثرة في مسبباتها ليثبتوا أن الله قادر على كل شيء ،فهو قادر على أن يقلب العصا حية ويقلب القطن رمادا محترقا دون أن يلاقي النار ويجعل النار لاتؤثر في شيء؛لأن الفاعل في هذا الكون هو الله ، وليس هناك مايسمى أسبابا لها تأثير فيما يسمى مسببات.

(٢) راجع : تهافت الفلاسفة ،للغزالي، ص ٢٣٦ الطبعة الخامسة .

(٣) تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، ص ٢٤٣.

ونجد أن ابن رشد قبل أن يبين مذهبه في السببية الذي يعد على النقيض من مذهب الاشعرية يبدأ أولا برد الهجوم الذي شنّه الغزالي على الفلاسفة ويدفع اتهام الغزالي للفلاسفة بإنكار المعجزات عامة ومعجزة نبي الله ابراهيم خاصة .

وهنا يبيّن ابن رشد في رده على الغزالي :

أن القدماء من الفلاسفة لم يتعرضوا للبحث في المعجزات ، وليس لهم كلام فيها أصلا ، وذلك لأنهم يرون أن مسألة المعجزات من مبادئ الشرائع التي يجب أن تتقبل من الجميع بالقبول والتسليم ، فيسلم بها الجميع ابتداء من غير بحث أو خوض أو تشكيك ، بل يرون أن المتعمق في بحثها والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة شديدة ، وما ذاك إلا لأن هذه المسألة تعد عندهم من مبادئ الشرائع التي لا يجوز الخوض والشك فيها بحال من الأحوال ، مثل من يخوض في سائر مبادئ الشرائع العامة ، مثل :

- هل الله تعالى موجود ؟
- وهل السعادة الأخروية والشقاء الأخروي موجود ؟
- وهل الفضائل موجودة ؟

فالمعجزات لا يشك أحد في وجودها ، وأن كيفية وجودها وأسبابها ، أمر إلهي تعجز العقول الإنسانية عن إدراكه فيجب تلقيها وتقبّلها بالرضا والتسليم وعدم الخوض أو التشكيك[1] فيها ، وينفي ابن رشد عن الفلاسفة القول بإنكار المعجزات ويرى أن أول من ابتدع القول بانكار المعجزات هو ابن سينا [2]

---

(١) راجع: تهافت التهافت ، لابن رشد ، جـ٢ ، ص ٧٧٣ ، ٧٧٤ .

(٢) انظر: تهافت التهافت ، لابن رشد ، جـ٢ ، ص ٧٧٤ ، حيث يقول ابن رشد : " ... وأما ما حكاه في اثبات ذلك عن الفلاسفة فهو قول لا أعلم أحدا قال به إلا ابن سينا ... " وقد سبق وأن نسب ابن رشد إلى ابن سينا إنكار علم الله بالجزئيات .

وينفي ابن رشد عن الفلاسفة ما نسبه إليهم الغزالي : من إنكار معجزة (1) ابراهيم - عليه السلام - وسائر المعجزات حكمها حكم معجزة ابراهيم - عليه السلام - ويذكر أن هذا القول لم يقل به إلا الزنادقة ولهذا اوجب قتلهم ،وفي هذا المعنى يقول: " ...وأما ما نسبه من الاعتراض على معجزة ابراهيم عليه السلام فشيء لم يقله إلا الزنادقة من أهل الإسلام ،فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادىء الشرائع ،وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد .

وذلك أنه لما كانت كل صناعة لها مبادىء وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها ولا يتعرض لها بنفي ولا بابطال ،كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك ، لأن المشي على الفضائل الشرعية هو ضروري عندهم ، ليس في وجود الإنسان بما هو إنسان ؛ بل وبما هو إنسان عالم ، ولذلك يجب على كل إنسان أن يسلم مبادىء

---

(1) وقد ذهب خوجه زاده المتوفي سنة (٨٩٣هـ) إلى ما ذهب إليه ابن رشد فذكر أن الفلاسفة المعتد بقولهم يقرون بالمعجزات وقد ذكر ذلك في كتابه تهافت الفلاسفة الذي ألفه في التحكيم بين الغزالي وابن رشد فيما اختلفا فيه وذلك باشارة من السلطان محمد الفاتح العثماني .

وقد ذكر في هذا الكتاب أنه لم ير في كتب واحد من الفلاسفة الذين يعتد بآرائهم ما يدل على إنكار المعجزات ولكنه قد يوجد ذلك الإنكار عند بعض عوام المتفلسفة وهمجهم وغرضهم من إنكارها التميز عن العوام والدهماء ،وفي هذا المعنى يقول :

" ... ونحن لم نر في كتب أحد من الحكماء الذين يعتد بشأنهم ما يدل على انكار أمثال هذه المعجزات لكن البعض من عوام المتفلسفة وهمجهم الذين لم يمارسوا العلوم قد جرت عادتهم بانكار أمثال هذه المعجزات بل كل ما كان على خلاف العادة المألوفة والمناهج المطردة وغرضهم من ذلك التميز عن العوام..." تهافت الفلاسفة ، خوجه زاده ، ص ٧٥ ،مطبوع على هامش تهافت الفلاسفة للغزالي وتهافت التهافت لابن رشد ،وهو مجموع يضم هذه الكتب الثلاثة (الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية ١٣١٩هـ) .

الشريعة ،وأن يقلد فيها ـ ولابد ـ الواضع لها ،فإن جحدها والمناظرة فيها مبطل لوجود الإنسان ولذلك وجب قتل الزنادقة .

فالذي يجب أن يقال فيها : إن مبادئها هي أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية فلابد أن يعترف بها مع جهل أسبابها ،ولذلك لانجد أحدا من القدماء تكلم في المعجزات مع انتشارها وظهورها في العالم ؛لأنها مبادئ تثبيت الشرائع ... "(١)

وبعد أن دفع ابن رشد قول الغزالي : " إن اثبات الأسباب يفضي إلى إنكار معجزات الأنبياء " تلك المعجزات التي تقوم على إلغاء التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات ؛ بل صرح الغزالي فعلا بأن الفلاسفة أنكروا معجزة نبيّ الله ابراهيم عليه السلام ،وسائر المعجزات ... بعد أن دفع ابن رشد ذلك كله وأقر بثبوت المعجزات أضاف أمرا آخر بيّن فيه أن من لم يقنع بهذا فليعلم أن الطريق إلى تصديق النبيّ والعلم بنبوته لايتوقف على المعجزات كما توهم الأشاعرة ، وليس الدليل على صدق النبي في دعوى النبوة محصورا في المعجزات ؛ بل إن هناك طرقا أخرى يعلم بها نبوة النبيّ وصدقه في دعواه غير المعجزات ـ مثل الإعلام ببعض الغيوب ومثل الشريعة التي أتى بها ،فاعلام النبي ببعض الغيوب وإخباره بأن أموراً ستحدث في المستقبل ،فتحدث تلك الأمور التي أخبر عنها مطابقة لما أخبر دليل على نبوة النبي ،وصدقه في دعواه .

وكذلك التدبر في الشرائع التي أتى بها الأنبياء وموافقتها للفطرة السليمة والحق المبين ،وماجاءت به الشريعة من أوامر ونواهي ملائمة لسعادة جميع الخلق ـ طريق يعلم به صدق النبي في دعوى النبوة ،ودليل على صحة نبوته (٢). وفي هذا المعنى وجدناه يقول :

---

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد ،ج ٢ ،ص ٧٩١ ، ٧٩٢ تحقيق د. سليمان دنيا.

(٢) ماذهب إليه ابن رشد هنا يتفق مع ماذهب إليه السلفيون فأهل السنة والجماعة يثبتون المعجزات ويقرون بأنها دليل صحيح على العلم بنبوة النبي ،وصدقه في دعواه؛ ولكنهم يرون أن العلم بصحة نبوة النبي (=)

" ... وليعلم أن طريق الخواص في تصديق الأنبياء طريق آخر قد نبه عليه أبو حامد(١) في غير ما موضع . وهو الفعل الصادر من الصفة التي بها سمي النبيّ نبيّاً : الذي هو الإعلام بالغيوب .
ووضع الشرائع الموافقة للحق ، والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق "(٢) .

وبعد أن بين ابن رشد أن المعجزات أمر إلهي تعجز العقول عن إدراكه ، وأنه يجب الإيمان بها مع جهل أسبابها ، ونفى عن الفلاسفة تهمة إنكار المعجزات التي نسبها الغزالي إليهم - يمضي ابن رشد في رده على الغزالي : الذي أنكر السببية وجحد تأثير الأسباب في المسببات بحجة أن إثبات السببية يفضي إلى إنكار المعجزات .

وهنا يبيّن ابن رشد للغزالي أمرا آخر وهو : أن وجود المعجزات ثابت بلا شك وهي وإن كانت ملغية لتأثير السبب في المسبب إلا أنها أمر ممكن في نفسه وليس وجودها ممتنعا عقلا؛ وذلك لأن لها سببها الذي أوجدها ووراء حصولها غاية جليلة ، وهي وإن كانت أمرا ممكنا حصوله من النبي - لأن لها سببها الذي اقتضى وجودها - إلا أنها أمر يمتنع حصوله من الإنسان العادي .

(=) وصدقه فيما ادعاه لا ينحصر في المعجزات بل هناك قرائن ودلائل أخرى تدل على صدق النبي وصحة دعواه .
ويعيب أهل السنة على المتكلمين منهجهم في اثبات النبوة وذلك لأن كثيرا من أهل الكلام توهم أنه لا طريق لاثبات النبوة إلا المعجزة وأنه لا تعرف نبوة الأنبياء إلا بها ، ولهذا وقعوا في الاضطراب والتناقض ، وأوردت - عليهم أسئلة فيما يتعلق بالسحر والتخييل وحيل الكهان .. فلجأت المعتزلة إلى إنكار كرامات الأولياء والسحر ليسلم لهم أن خرق العادة لا يتأتى من غير النبي .
راجع : شرح العقيدة الأصفهانية ، لابن تيمية ص ٨٨ ، ٨٩ ، وشرح العقيدة الطحاوية ، لابن أبي العز الحنفي ، ص ١٥٨-١٦٧ .

(١) راجع : كتاب المنقذ من الضلال الموصل إلى ذي العزة والجلال ، للغزالي ص ١٤٨ ، ١٤٩ تحقيق د. جميل صليبا ، د. كامل عياد " الطبعة التاسعة) .

(٢) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٧٧٦ ، تحقيق د. سليمان دنيا .

ويرى ابن رشد أنك إذا تأملت المعجزات وأجلها القرآن وجدت أنها أمر ممكن في نفسه ، وليس هناك ما يمنع حصولها عقلا لأن لها سببا؛ ولكنها ممتنعة على الإنسان العادي ، وممكنة من النبي لأن هناك سببا اقتضى حصولها ، ولأنه ليس كل ما كان ممكنا في طبيعته يقدر الإنسان أن يفعله . وقد بيّن ابن رشد هذا المعنى بقوله :

"... وإذا صح الوجود وأمكن أن يتغيّر جسم عما ليس بجسم ولا قوة في جسم : تغيُّر استحالة فإن ما يعطى من ذلك السبب ، ممكن وليس كل ما كان ممكنا في طبيعته يقدر الإنسان أن يفعله ، فإن الممكن في حق الإنسان معلوم وأكثر الممكنات ممتنعة عليه .

فيكون تصديق النبي أن يأتي بخارق هو ممتنع على الإنسان ممكن في نفسه .

وليس يحتاج في ذلك أن نضع أن الأمور الممتنعة في العقل، ممكنة في حق الإنسان .

وإذا تأملت المعجزات التي صح وجودها وجدتها من هذا الجنس، وأبينها في ذلك كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه خارقا عن طريق السماع ، كانقلاب العصا حية .

وإنما ثبت كونه معجز بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان وجد ، ويوجد إلى يوم القيامة ، وبهذا فاقت هذه المعجزة سائر المعجزات .."(1).

وبعد هذا التعليل لمسألة المعجزات يأمر ابن رشد الباحث فيها : الذي تراوده الشكوك والأوهام في أمرها ولم يسلم ويرضى بأنها أمر إلهي تعجز العقول عن إدراكه ، وتجهل أسبابه - بأن يقتنع بهذا القول والتعليل ويكتفي به ، ويقف في بحثه وخوضه في المعجزات عند هذا الحد ولا يتعداه .

---

(1) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٧٧٤-٧٧٦ .

وهكذا دفع ابن رشد الشبه التي من أجلها أنكر الأشعرية الأسباب وتأثيرها في المسببات ، وأبطل ماتوهموه من ((أن اثبات الاسباب وتأثيرها في المسببات ، يلزم منه إنكار المعجزات . وإنكار المعجزات إنكار للنبوات " .

ثم أثبت ابن رشد المعجزات ،وقررها مبينا أن : مبادئها وأسبابها أمور إلهية تفوق مقدرة العقول الإنسانية فلابد من الإيمان والإعتراف بها مع جهل أسبابها ،وذلك لأنها مبادىء(1) تثبيت الشرائع .

وبعد أن أبطل ابن رشد مزاعم الأشعرية ،وأوهامهم ودفع أقاويلهم الباطلة أخذ يبيّن القول في السببية ويوضح مذهبه فيها .

وهنا يبيّن ابن رشد أن إنكار الأسباب وتأثيرها في المسببات قول سفسطائي مموه ، وذلك لأن وجود الأسباب الكونية وتأثيرها في المسببات أمر نشاهده ونحسه .

ويرى ابن رشد أن الذي ينكر الأسباب الكونية وتأثيرها في المسببات:

- إما جاحد بلسانه لما استيقن به قلبه فهو يتظاهر بجحود السببية وإنكارها وإن كان مقرا بوجود الأسباب وتأثيرها في المسببات في قرارة نفسه .
- وإما متأثر بشبهة سفسطائية عرضت له ،فجعلته ينكر ماهو مشاهد ومحسوس .

وعلى كل حال فإن النتيجة التي تترتب على إنكار الأسباب الكونية وجحد تأثير السبب في المسبب هي العجز عن إثبات الخالق لأن من ينفي تأثير السبب في المسبب لايقدر أن يثبت أن كل فعل لابد له من فاعل . وفي هذا المعنى يقول ابن رشد:

---

(1) راجع : تهافت التهافت ،لابن رشد ،ج ٢ ، ص٧٩٦، ٧٩٢ .

"... أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي، والمتكلم بذلك :

ـ إما جاحد بلسانه لما فيجنانه .

ـ وإما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك .

ومن ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لابد له من فاعل"(١)

ويمضي ابن رشد في نقد الأشعرية : المنكرين للسببية الجاحدين لتأثير الأسباب فيالمسببات مبينا أن الاشعريه لايمكنلهم أن ينكروا الأسباب والطبائع والقوىالتي تشتمل عليها الموجودات لأنه منالبديهي أنكلشيءمن الأشياء لهذات خاصة وصفات خاصة هيالتياقتضت أن توجد عنه أفعاله الخاصة به وبموجب هذه الأفعالالخاصة بكل موجود من الموجودات اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها . فالنار ـ مثلا ـ لها ذات خاصة وصفات خاصة وفيها طبيعة خاصة وهي طبيعة الإحراق ،بحيث إذا لاقت جسما حساسا صدر عنها فعلها الخاص بهاوهو الاحراق . ومن هنا اختلفت ذاتها وإسمها عنالماء مثلا فإنه هو الآخر له ذاته الخاصة وصفاته الخاصة وطبيعته الخاصة التي تقتضي أن يصدر عنه فعله الخاص به بحيث إذا شربه الإنسان كان سببا في إزالة العطش وإذاكان للماء فعله الخاص به فإن له طبيعته الخاصة بهوالتي تميّزه عن النار وعن سائر الموجودات وفيهذا المعنى نجد ابنرشد ينقد الأشعرية بقوله :

" ... وأيضا فماذا يقولون فيالأسباب الذاتية التي لايفهم الموجود إلا بفهمها ،فإنه منالمعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود وهيالتي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء ، وأسماؤها وحدودها ، فلو لم يكن لموجود موجود فعل

---

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد ، جـ٢ ، ص ٧٨١ وراجع أيضا : مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد ص ١٩٩ حيث يرىأنه يلزم من إنكار الأسباب إنكار الخالقالحكيم .

يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ولو لم يكن له طبيعة تخصه لماكان له إسم يخصه ولا حدٌ وكانت الأشياء كلها شيئا واحدا"(١)

ويبيّن ابن رشد أن هذا القول يلزم منه العدم وأنه ليس هنا أشياء موجودة أصلا !! وهذه سفسطة واضحة ، وذلك لأنه إذا كانت الأشياء كلها - شيئا واحدا فإنه يسأل عن ذلك الواحد :

هل له فعل واحد يخصه ، وانفعال يخصه ، وطبيعة فيه وقوة مودعة فيه ؟ أوليس له ذلك ؟

- فإن كان له فعل واحد يخصه ويتميّز به ،فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة .

- وإن لم يكن له فعل واحد يخصه ويتميّز به ،فالواحد - إذن - ليس بواحد .

وإذا ارتفعت طبيعة الشيء الواحد ارتفعت طبيعة الموجود ، وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم(٢) .

ويرى ابن رشد أن الأشعرية بانكارهم للأسباب وتأثيرها في المسببات - يلزمهم التناقض ومخالفة ماهو بديهي ومعروف بنفسه ؛وذلك لأنه من المعروف بنفسه أن الموجودات المحدثة لها أربعة أسباب :

فاعل ،ومادة . وصورة . وغاية .

وهذه الأشياء ضرورية في وجود المسببات ،ولاسيما التي هي جزء من الشيء المسبب وهي التي يسميها قوم :

مادة . ويسميها قوم شرطا ومحلا. ويسميها قوم صورة . ويسميها قوم: صفة نفسية .

---

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد، ج ٢ ، ص ٧٨٢ ، ٧٨٣ .
(٢) المصدر نفسه ، ج ٢ ،ص ٧٨٣.

ويرى ابن رشد أن الأشعرية وقعوا في التناقض عندما أنكروا الأسباب وتأثيرها في المسببات ، ومع ذلك يعترفون بأن ههنا شروطا ضرورية في حق المشروط : مثل ما يقولون : إن الحياة شرط في العالم ، وكذلك يقولون : الاتقان في الموجودات يدل على كون الفاعل عالما .

وكذلك يقولون : كون الموجود مقصودا به غاية من الغايات ، دليل على أن الفاعل عالم به (١)

وينتهي ابن رشد من هذا كله إلى أن إنكار الأسباب وتأثيرها في المسببات مكابرة للعقل ، وذلك لأن "العقل ليس هو شيئا أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها وبه يفترق عن سائر القوى المدركة . فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل "(٢)

وهكذا يثبت ابن رشد الأسباب وتأثيرها في مسبباتها فالموجودات التي في هذا الكون تشتمل على قوى وطبائع وأسباب بحيث تؤثر هذه الأسباب في مسبباتها وتنتج عنها نتائجها ، فالنار - مثلا - فيها طبيعة الاحراق ، بحيث إذا لامست جسما حساسا أثّرت فيه وجعلته رمادا و حُراقا فهي سبب في الاحراق .

وعلى الرغم من إيمان ابن رشد العميق بوجود الأسباب في الكون وتأثيرها في مسبباتها إلا أنه يرى أن هذه الأسباب لاتستقل - وحدها - بالتأثير في المسببات بل لابد لها من فاعل حقيقي هو الذي أوجد الأسباب كلها وجعلها مؤثرة وفاعلة .

وعلى هذا فالأسباب الكونية التي تشتمل عليها الموجودات فاعلة ومؤثرة في مسبباتها وهذا أمر لاشك فيه ؛ ولكنها ليست مكتفية بنفسها في التأثير في المسببات بل لابد لها من فاعل خارج عنها ، هو الذي أوجد الأسباب كلها وجعلها فاعلة وذلك هو الله سبحانه . وفي هذا المعنى يقول ابن رشد :

---

(١) انظر: تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ص ٧٨٤ ، ٧٨٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٧٨٥ .

" ... لاينبغي أن يشك في أن هذه الموجودات قد تفعل بعضها بعضا ومن بعض ، وأنها ليست مكتفية بأنفسها في هذا الفعل ؛ بل بفاعل من خارج فعله شرط في فعلها ؛بل في وجودها فضلا عن فعلها"(١).

ونستخلص مما سبق أن ابن رشد يثبت السببية ويعترف بوجود الأسباب الكونية التي تشتمل عليها الموجودات ويقرر أن الأسباب مؤثرة في مسبباتها وتنتج عنها نتائجها ؛ولكنها لا تستقل وحدها بالتأثير في الكون ؛وذلك لأن الأسباب - كلها - مفتقرة إلى الله سبحانه ،فهو الذي خلق الأسباب وجعلها مؤثرة في المسببات بإذنه وحفظه فالاحتراق الذي يحصل للقطن إذا لامس النار سببه النار وهي الفاعلة له ؛ولكن ذلك ليس باطلاق ، فالنار - وحدها - ليست فاعلة للاحتراق ومستقلة به؛ بل إن فعلها مفتقر إلى قدرة الله فهو الذي أوجد النار أصلا فضلا عن جعلها محرقة (٢) . وكذلك الأمر في سائر الأسباب فهو سبحانه الذي خلق الأسباب وجعلها مؤثرة بإذنه وحفظه لها .

وبهذا القيد يجعل ابن رشد مجالا فسيحا لقدرة الله وتأثيرها في الكون ويبيّن - أيضا - أن إثبات الأسباب وتأثيرها في المسببات لايلزم منه إثبات فاعلين غير الله في هذا الكون ،ولايلزم منه إلغاء قدرة الله أو تحديد سلطانها - كما توهمت الأشعرية - وذلك لأن ابن رشد يرى أن الله هو الذي أوجد الأسباب والمسببات وأودع في المخلوقات قوى وطبائع ،وأسبابا تؤثر في مسبباتها ،وكل ذلك خاضع للنظام والإتقان والتدبير الذي أوجده الله في هذا الكون . وفي هذا المعنى يقول ابن رشد:

---

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد ،ج ٢ ، ص ٧٨٧.

(٢) المصدر نفسه ، ج ٢ ،ص ٧٩٣.

" ... لافاعل هنا إلا الله ؛إذ كان مخترع الأسباب . وكونها أسبابا مؤثرة هو بإذنه وحفظه لوجودها..." (١)

وقد أكد ابن رشد هذا المعنى في موضع آخر حيث بيّن أن تأثير الأسباب في مسبباتها هو بإذن الله ، وأن الله هو الفاعل - وحده - في هذا الكون . وكل ماسواه سبحانه فإنه لايفعل إلا بإذنه وعن مشيئته . يقول ابن رشد موضحا هذا المعنى :

" ... وينبغي أن تعلم أن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله في مسبباتها ،أنه قد أبطل الحكمة ،وأبطل العلم. وذلك ان العلم هو معرفة الاشياء باسبابها والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائية . والقول بانكار الأسباب جملة هو قول غريب جدا عن طباع الناس ، والقول بنفي الأسباب في الشاهد ليس له سبيل إلى اثبات سبب فاعل في الغائب ؛لأن الحكم على الغائب من ذلك إنما يكون من قبل الحكم بالشاهد . فهؤلاء لاسبيل لهم إلى معرفة الله تعالى ؛إذ يلزمهم ألا يعترفوا بأن كل فعل له فاعل . وإذا كان هذا هكذا فليس يمكن من إجماع المسلمين على أنه لافاعل إلا الله سبحانه ،أن يفهم نفي وجود الفاعل بتة في الشاهد ؛إذ من وجود الفاعل في الشاهد ، استدللنا على وجود الفاعل في الغائب . لكن لما تقرر عندنا الغائب ، تبيّن لنا - من قبل المعرفة بذاته - أن كل ماسواه فليس فاعلا إلا بإذنه وعن مشيئته " (٢).

وهكذا يرد ابن رشد تأثير الأسباب ،وفعلها في المسببات إلى قدرة الله ومشيئته ،مؤكدا على أن تلك الأسباب لاتؤثر ولاتفعل في مسبباتها إلا بإذن الله ومشيئته ، فهو سبحانه الذي أوجد الأسباب وجعلها مؤثرة وفاعلة في مسبباتها . وهذا القول دل عليه النقل ، ويؤيده العقل،ويتفق

---

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ،لابن رشد ، ص ٢٠٣.

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٣٢ .

مع ماذهب إليه أهل السنة (١) والجماعة من إثبات الأسباب وأنها مؤثرة في مسبباتها ،وذلك التأثير هو بمشيئة الله وقدرته .

ومن هنا نجد أن ابن رشد - مع إثباته مبدأ السببية - يؤكد على أن الالتفات إلى الأسباب وحدها ،والقول بأنها تستقل وحدها بالفعل والتأثير في الكون وفي المسببات - قول باطل مخالف لما عليه أهل الإسلام ، وهو قول الدهرية والطبائعيين (٢) من الفلاسفة الذين ينسبون كل مايحدث في هذا الكون من حوادث إلى تأثير القوى والطبائع وفعل الأسباب التي تشهدها وتشتمل عليها الموجودات المحسوسة .

وأما ماليس له سبب ظاهر ومحسوس فإنهم ينسبون وجوده إلى العناصر الأربعة : الحار والبارد والرطب واليابس . وقد ذكر ابن رشد مذهب هؤلاء الدهرية فقال :

---

(١) سوف أوضح رأي شيخ الإسلام ابن تيمية بعد الفراغ من عرض رأي ابن رشد ومناقشته للغزالي في السببية .

(٢) يقول خوجه زاده موضحا رأي الطبائعيين من الفلاسفة : " .. ذهب الفلاسفة إلى أن : لطبائع الأجسام آثارا وأفعالا في موادها :كالحراره الحاصلة في مادة النار ،بسبب صورتها النوعية ،وفي مواد غيرها - كالاحتراق الحاصل في القطن من النار ،وأعداد مواد غيرها بواسطة الكيفيات الحاصلة منها في موادها كأعداد صورة النار لمادة الماء بواسطة كيفية الحرارة لقبول الصورة الهوائية وتلك الطبائع قد تكون علة تامة بانفرادها ،لأثارها وقد تكون علة ناقصة تحتاج تلك الآثار في حصولها من تلك الطبائع إلى أمور اخرة تنضم إليها من الشرائط وارتفاع الموانع فإذا حصلت تتم العلة ،ويحصل الأثر من غير تخلف ،وإذا تم استعداد المادة لقبول صورة أو عرض بواسطة الأمور المعدة حصل فيها ما استعدت هي له من صورة أو عرض إذ المبدأ تام في فاعليته لابخل هناك ولاقصور في فيضه ولاتفاوت إلا من جهة القابل فلايتصور التخالف حينئذ لتمام القابل والفاعل ،وإذا لم يحصل استعداد المادة يمتنع حصول الفيض ،لامتناع حصول المعلول بدون العلة التامة .."

تهافت الفلاسفة ،لخوجه زاده ، ص ٧١ ، ٧٢ ،مطبوع على هامش تهافت الفلاسفة للغزالي وتهافت التهافت لابن رشد ،(الطبعة الأولى ،بالمطبعة الخيرية سنة ١٣١٩هـ) .

" ... والدهرية هم الذين ينسبون كل ما يظهر ههنا - مما ليس له سبب ظاهر - إلى الحار والبارد والرطب واليابس . ويقولون : إنه عندما تمتزج هذه الاسطقسات [1] امتزاجا ما تحدث هذه الأشياء على أنها تابعة لتلك الأمزجة . مثل ما تحدث الألوان وسائر الأعراض ..." [2].

وقد كان فيما ذكره ابن رشد كفاية للإقرار والتسليم باثبات الأسباب وتأثيرها في المسببات ودفع أوهام الأشعرية المنكرين للسببية ، لاسيما وأن ابن رشد قد سلم بأن موجد الأسباب والمسببات هو الله تعالى ، وهو الذي جعل تلك الأسباب فاعلة ومؤثرة في مسبباتها بإذنه ومشيئته وقدرته سبحانه .

وأقر - أيضا - بأن المسبب قد يتخلف من سببه تبعا لإرادة من أوجد الأسباب في هذا الكون فضلا من جعلها فاعلة ومؤثرة ، فالنار - مثلا - سبب في الإحتراق ، وهي الفاعلة له ؛ ولكن فعلها وتأثيرها ليس باطلاق ؛ بل من قبل من خلقها أولا ثم جعلها محرقة ومؤثرة .

وإذا كان ابن رشد يقر بذلك كله ، فإنه ليس هناك ما يدعو إلى إنكار أن نبي الله ابراهيم - عليه السلام - قد وقع في النار - التي تعد سببا للاحراق - وعلى الرغم من ذلك لم يحترق جسمه ، لاسيما وأن ابن رشد قد أقر - أيضا - بالمعجزات - التي تعد خارقة وملغية لقانون السببية وتأثير الأسباب في المسببات من أصله ؛ وذلك عندما بيّن أن المعجزات أمور إلهية تفوق مقدرة العقول الإنسانية وأنه يجب التسليم والإعتراف بها لأنها مبادئ الشرائع وأن من أنكرها يعد زنديقا يجب قتله [3] .

قلت : قد كان في هذا كفاية لاقناع الغزالي بأن إثبات الأسباب وتأثيرها في مسبباتها ، لا يلزم منه إنكار المعجزات عامة ، ومعجزة ابراهيم خاصة ولكن على الرغم - من ذلك كله - نجد أن الغزالي يعترض على من أقر

---

(١) الاسطقسات : هو لفظ يوناني بمعنى الأصل وتسمى العناصر الأربع التي هي الماء والأرض والهواء والنار، اسطقسات ، لأنها أصول المركبات التي هي الحيوانات والنباتات والمعادن." التعريفات ، للجرجاني ، ص ٢٤.

(٢) تهافت التهافت ، لابن رشد ، جـ ٢ ، ص ٧٨٨.

(٣) راجع المصدر نفسه ، ص ٧٩١.

بوجود الأسباب الكونية ، وأثبت أنها تؤثر في مسبباتها باعتراضين :
أنه يتنزل مع مثبتي السببية ويسلم لهم جدلا أن الموجودات تشتمل
على قوى وطبائع وأسباب ،وأن لكل موجود طبيعة يتميز بها عن غيره
وتؤثر هذه الطبيعة بحيث تنتج عنها مسبباتها ،فالنار تشتمل على
طبيعة معينة بحيث تنتج عنها نتائجها وتكون سببا في إحراق مايلاقيها
من الأجسام الحساسة القابلة للاحتراق ، ولكن الغزالي لايسلم لهم
مايريدون الوصول إليه وهو إنكارها أو التشكيك فيها قائلا لهم: لم لا
يجوز " ... أن يلقى نبي في النار فلا يحترق إما بتغيير صفة النار
أو بتغيير صفة النبي ـ عليه السلام ـ فيحدث من الله ـ تعالى ـ
أو من الملائكة صفة من النار تقصر سخونتها على جسمها بحيث لاتتعداها ،فتبقى
معها سخونتها ،وتكون على صورة النار وحقيقتها ،ولكن لاتتعدى
سخونتها وأثرها إلى جسم النبي .

أو يحدث الله في بدن النبي صفة تمنع عنه أثر النار.

ثم يتساءل الغزالي متعجبا !!كيف ينكر مثبتوا السببية أن تكون
القدرة الإلهية مشتملة على إثبات صفة من الصفات في النار ،أو في
بدن النبي تمنع من الاحتراق وفي مقدورات الله ـ تعالى ـ غرائب
وعجائب ونحن لم نشاهد جميعها فلاينبغي أن ننكر إمكانها ،ونحكم
باستحالتها [1]. هذا فيما يتعلق بمعجزة نبي الله ابراهيم عليه السلام.

وأما فيما يتعلق بالمعجزات الأخرى ـ كاحياء الموتى معجزة
لعيسى عليه السلام ـ وقلب العصا حية معجزة لموسى عليه السلام ـ [2] فإن الغزالي
يرى أن المادة قابلة لكل شيء ،فهي قابلة لكل مايتعاقب عليها من صور
بعضها تلو بعض . فالتراب وسائر العناصر الأخرى يتحول إلى نبات ،
ثم النبات يتحول ـ إذا أكله الحيوان ـ إلى دم وفرث ، ثم الدم

---

(١) انظر: تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، ص ٢٤٦.
(٢) المصدر نفسه ص ٢٤٦.

يتحول إلى مني، ثم المني ينصب في الرحم فيتخلق منه حيوانا معيّنا، وهذا التعاقب يحصل في أوقات عديدة وأزمان مديدة .

وإذا كان الحال كذلك ،فلماذا ينكر مثبتوا السببية - الذين يقولون وجود المسببات مترتب على تأثير الأسباب - أن يتحول التراب إلى حيوان معيّن مباشرة دون تلك الوسائط فيتحول الجماد إلى حيوان معين مباشرة وبدون تلك الوسائط وذلك الاستعجال يحصل به معجزة لاثبات نبوة نبي من الأنبياء ،كما حصل أن تحولت العصا - وهي جماد - إلى حية تسعى معجزة لموسى عليه السلام ،وهذا جائز وممكن؛ ولكن العقول تستنكره ، لأن العادة جارية ومتكررة بخلافه ،فرسخ في الذهن أن ذلك مستحيلا مع كونه أمرا ممكنا وجائزا.

ويعلل الغزالي ذلك الاستعجال بأن الله قادر على أن يجعل التراب أو سائر أنواع الجماد - حيوانا معيّنا ،بدل أن يتحول أولا إلى النبات ثم النبات يأكل منه حيوان ثم بطريق التناسل ينتج عن ذلك الحيوان حيوان معين ، ولأن المادة واحدة بعينها ولكنها تخلع صورة ، وتلبس أخرى ،فالمادة مشتركة والصورة متغيرة .

يقول الغزالي :

"إذا قلنا : انقلب الدم منيا ،أردنا به أن تلك المادة بعينها خلعت صورة ولبست صورة أخرى،فرجع الحاصل إلى أن صورة عدمت ،وصورة حدثت ، وثم مادة قائمة تعاقبت عليها الصورتان .

وإذا قلنا : إنقلب الماء هواء بالتسخين أردنا به أن المادة القابلة لصورة المائية خلعت هذه الصورة وقبلت صورة أخرى ،فالمادة مشتركة والصورة متغيرة .

وكذلك إذا قلنا : انقلبت العصا ثعبانا ، والتراب حيوانا ... ...

وأما تحريك الله - تعالى - يد الميت، ونصبه على صورة حيّ يقعد ويكتب حتى تحدث من حركة يده الكتابة المنظومة فليس بمستحيل في نفسه، مهما أحلنا الحوادث إلى إرادة مختار، وإنما هو مستنكر لاطراد العادة بخلافه ..."(١).

ولكي يرد ابن رشد على هذين الاعتراضين نجده يتناول كل واحد منهما على حدة.

- أما ما يتعلق بالإعتراض الأول، فإن ابن رشد قد بيّن - فيما سبق - أن الله - سبحانه - هو خالق الأسباب والمسببات، وهو الذي أوجد الأسباب في هذا الكون، وجعلها فاعلة ومؤثرة في المسببات بإذنه وحفظه لها(٢).

وبناء على هذا فإن ابن رشد يرى أن النار سبب في احتراق القطن وهي الفاعلة له، وفعلها ليس باطلاق؛ بل من قبل من أوجد النار فضلا عن جعلها محرقة ومؤثرة(٣).

وعلى الرغم من أن ابن رشد قد قرر هذه الأمور كلها؛ إلا أن الغزالي يعترض فيقول: نسلم أن الموجودات تشتمل على طبائع وقوى خاصة بحيث تؤثر في غيرها: كطبيعة الإحراق الموجودة في النار، ولكن على الرغم من وجودها قد لاتؤثر فيما جرت به عادته أن يتأثر بها، فإنه ممكن أن تدنو من ذلك الشيء وتكون لها طبيعة الحرارة وعلى الرغم من ذلك لاتحرقه(٤).

---

(١) تهافت الفلاسفة، للغزالي، ص٢٥٠، ٢٥١.
(٢) راجع مناهج الأدلة في عقائد الملة، لابن رشد، ص٢٠٣، ٢٣٢.
(٣) راجع: تهافت التهافت، لابن رشد، ص٧٩٣، وراجع ص٧٨٧.
(٤) اعتراض الغزالي بهذا النص: " .. نسلم أن النار خلقت خلقة إذا لاقاها قطنتان متماثلتان أحرقتهما ولم تفرق بينهما إذا تماثلتا من كل وجه؛ ولكن مع هذا نجوّز أن يلقى نبي في النار فلا يحترق إما بتغيير صفة النار، أو بتغيير صفة النبي عليه السلام، فيحدث(=)

وهنا نجد ابن رشد - بعد ان قرر تلك الأمور - يجيب على اعتراض الغزالي ، فيسلم له بأن المسبب قد يتخلف عن سببه ؛ وذلك إذا وجد مانع خارج عن السبب والمسبب ، وحينئذ يمنع هذا المانع السبب من التأثير في المسبب .

يقول ابن رشد:

" ... فأما القول الأول ، فإنه لايبعد أن تسلمه الفلاسفة له ؛ وذلك أن أفعال الفاعلين ليس صدور الأفعال عنها ضروريا لمكان الأمور التي من خارج فلا يمتنع أن يقترن القطن بالنار - مثلا - فيوقت ما فلا تحرقه - إن وجد هناك شيء ما إذا قارن القطن صار غير قابل به للإحراق.."(1)

وهنا نجد أن ابن رشد تخلى عن الفلاسفة ، حيث ابتعد عن السببية المطلقة التي يقولون بها وأرجع الأمر إلى قدرة الخالق .

وما وصل إليه ابن رشد هنا لايختلف عما ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية حيث نجده يبيّن - كما ذكر ابن رشد من قبل - أن الله سبحانه هو خالق الأسباب والمسببات ، وهو الذي أودع في الكون هذه الأسباب

(=) من الله تعالى أو من الملائكة صفة في النار تقصر سخونتها على جسمها بحيث لاتتعداه فتبقى معها سخونتها وتكون على صورة النار وحقيقتها ؛ ولكن لاتتعدى سخونتها وأثرها .
أو يحدث في بدن النبي صفة لاتخرجه عن كونه لحما وعظما فيدفع أثر النار ، فإنا نرى من يطلي نفسه بالطلق ثم يقعد في تنور موقد ولا يتأثر بالنار ، والذي لم يشاهد ذلك ينكره ... "
تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، ص ٢٤٦ .

(1) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٨٠٦ ، ٨٠٧ .

وجعلها مؤثرة بإذنه ، وأنها لاتستقلوحدها بالتأثير فيالمسببات بللابد لهامن أسباب أخرى تعاونها ، ولابد لها- أيضا - منارتفاع الموانع التي قد تمنعتأثيرها فيالمسببات ، وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية : " ... والله تعالىخلق الأسباب والمسببات ،والأسباب ليست مستقلة بالمسببات ; بل لابد لهامنأسباب أخر تعاونها،ولها - مع ذلك - أضداد تمانعها ،والمسبب لايكون حتى يخلق الله جميع أسبابه ،ويدفع عنه أضداده المعارضةله ،وهو - سبحانه - يخلق جميع ذلك بمشيئته وقدرته كما يخلق سائر المخلوقات ..."[1].

وأمافيما يتعلق بعدم احراق النار لابراهيم عليه السلام حين ألقي فيها ،وتخلفالمسبب وهو الاحتراق ، عن سببهوهو النار - فإن ابن تيمية يرى أن اللهسلب النار طبيعتها ،ويستدل على ذلك بقوله تعالى: (قلنا يانار كوني بردا وسلاما علىابراهيم)[2] . وقد صرح ابن تيمية بذلك بعد أن أثبت الأسباب الكونية وتأثيرها فيالمسببات ونقد الأشعرية في إنكارهملها ، فقال :

" ... فمن قال من أهل الكلام: إنه لايفعل الأشياء بالاسباب بل يفعل عندها لابها ، ولايفعل لحكمه ... ... فهذا مخالف لنصوص القران والسنة وإجماع الأمة منالسلف . وأول من قاله في الإسلام جهم بن صفوان الذي أجمعت الأمةعلى ضلالته ،فإنه أول من أنكر الأسباب والطبائع ... ...

ونصوصالكتاب والسنة في ابطال هذا كثيرة جدا كقوله (قلنا يانار كوني بردا وسلاما علىابراهيم)[3] فسلب النار طبيعتها ،وقوله: (لنخرج به حبا وشباتا)[4] . وقوله: (حتىإذا أقلت سحابا ثقالا)[5]

---

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ،جـ ٨ ،ص ٤٨٧.

(٢) سورة الأنبياء ،آية ٦٩.

(٣) سورة الأنبياء ،آية ٦٩.

(٤) سورة النبأ ،آية ١٥.

(٥) سورة الأعراف ،آية ٥٧.

فأخبر ان الرياح تقل السحاب أي تحمله فجعل هذا الجماد فاعلا بطبعه.
وقال : (اهتزت وربت وانبتت)[١] فجعلها فاعلة بطبعها.

والأدلة في ذلك كثيرة يخبر فيها أنه يخلق بالأسباب والحكم .."[٢]

وأما اعتراض الغزالي: الذي يرى فيه أن المادة يمكن أن تأخذ صورة معينة دون أن تتوسط صور قبلها ،فهذا أمر يرفضه ابن رشد .إنه يبيّن لنا أنه لو كان ممكنا أن ينقلب التراب إنسانا - من غير أن يكون أولا نباتا يتغذى منه إنسان ، ثم هذا الإنسان يكون منه دم ومني ،وهذا المني أو النطفة تقع في رحم المرأة ، ثم تتحول النطفة إلى علقة ثم العلقة تتحول مضغة ، ثم المضغة تتحول عظاما ، والعظام تكسى لحما ، وفي النهاية يكون إنسانا كاملا - لكانت الحكمة في أن يخلق الإنسان من التراب مباشرة دون هذه الوسائط ولكان خالقه - بهذه الصفة هو أحسن الخالقين ،يقول ابن رشد مبيّنا هذا المعنى : " ... مثال ذلك أن الأسطقسات (الهواء والماء والأرض) تتركب حتى يكون عنها نبات ، ثم يغتذي منه الحيوان فيكون منه دم ومني ثم يكون من المني والدم حيوان كما قال سبحانه .
(ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين . ثم جعلناه نطفة في قرار مكين . ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة ،فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشاناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين)[٣] .

فالمتكلمون[٤] يقولون : إن صورة الإنسان يمكن أن تحل في التراب ، من غير هذه الوسائط التي تشاهد ،

---

(١) سورة الحج ،اية ٥ .
(٢) مجموع الفتاوى ،لابن تيمية ،ج ٤ ، ص ١٩٢.
(٣) سورة المؤمنون ،اية ١٢ ،١٣ ،١٤.
(٤) يقصد بهم هنا الأشعرية ، والغزالي خاصة .

والفلاسفة يدفعون هذا ، ويقولون : لو كان هذا ممكنا لكانت الحكمة في أن يخلق الإنسان دون هذه الوسائط ، ولكان خالقه بهذه الصفة هو أحسن الخالقين وأقدرهم "(١) .

وليس معنى هذا أن ابن رشد ينكر المعجزات الحسية كانقلاب العصا حية ، لأنه قرر فيما سبق - أن الكلام فيها شيء آخر ، وأنها أمور تفوق مقدرة العقل البشري فهو هنا يعترف بأن هذه القضية قضية شائكة وأن العقول البشرية تتلاشى وتضمحل في تلك المضايق العميقة ، والمناهج الخفية ، ((... وكل واحد من الفريقين يدعي أن مايقوله معروف بنفسه ، وليس عند واحد منهم دليل على مذهبه .

وأنت فاستفت قلبك ، فما أنبأك ، فهو فرضك الذي يجب إعتقاده ، وهو الذي كلفت إياه ، والله يجعلنا وإياك من أهل الحقيقة واليقين ..."(٢) .

هذا هو رأي ابن رشد في مسألة السببية ، إنه يثبت الأسباب الكونية التي أودعها الله في الكون .
ويرى أن الأسباب تؤثر في المسببات بلا شك ولكنها لاتستقل وحدها بالتأثير والفعل في مسبباتها ، بل هي مفتقرة في تأثيرها إلى الله الذي أوجدها وجعلها مؤثرة بإذنه وحفظ لها تأثيرها وأن المسبب قد يتخلف عن سببه إذا وجد هناك مانع يمنع تأثير السبب في المسبب .

ولما كانت مسألة السببية قائمة على اثبات التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات وكانت مسألة المعجزات بعكس ذلك ، بمعنى أنها قائمة على خرق ذلك التلازم بل إلغاء التلازم الضروري بين السبب والمسبب فإننا نجد ابن رشد يثبت معجزات الأنبياء عامة ، ومعجزة ابراهيم خاصة

---

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٨١٠ .
(٢) المصدر نفسه ص ٨١٠ ، ٨١١ .

ويرى أن منكرها زنديق يجب قتله ، وذلك لأن المعجزات أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية ، ولأنها مبادىء تثبيت الشرائع ، ولهذا وجب الإقرار والتسليم بها دون بحث أو شك .

ويلوم ابن رشد الأشعرية على إنكار السببية ، ويبطل قولهم : " بأن إثبات التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات يلزم منه إنكار المعجزات وتحديد قدرة الله ، فبيّن ابن رشد أن هذا وهم باطل ، بل إن انكار الأسباب التي أودعها الله في الكون يلزم منه إلغاء الحكمة والإتقان والترتيب والنظام الذي في الموجودات ، وبالتالي يلزم منه إنكار الفاعل الحكيم بالكلية ـ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وبهذا نجد أن الاتفاق بين ابن تيمية وابن رشد اتفاق واضح كبير . وسوف يتضح لنا ذلك عندما أبين مذهب ابن تيمية في هذه المسألة فلننسر إليه .

...

المطلب الثالث

مسألة السببية عند ابن تيمية

يرى الإمام ابن تيمية أن أهل السنة والجماعة يقرون بوجود الأسباب ويثبتون لها تأثيرا في مسبباتها ويرون أن هذا أمر قد دل عليه النقل والعقل .

ويقرر ابن تيمية مبدأ السببية في الكون تقريرا يحفظ للقدرة الإلهية تأثيرها في المخلوقات ولايحد من سلطانها وشمولها للموجودات ،وأيضا لايلغي وجود الأسباب والقوى والطبائع التي تشتمل عليها الموجودات ولاينكر تأثير الأسباب في مسبباتها .

ورأى الإمام ابن تيمية في مسألة السببية يتسم بالاقتصاد والتوازن ، وعدم الغلو ،فمذهبه فيها وسط بين غلو الطبائعيين[1] من الفلاسفة في إثباتها ، وغلو الأشعرية في إنكارها ؛ذلك بأن الطبائعيين من الفلاسفة غلوا في إثبات الأسباب ،وتأثيرها في المسببات ،بحيث جعلوا السبب مستقلا بالتأثير في المسبب وأن المسبب لايمكن أن يتخلف عن سببه ،وقد قابلت الأشعرية هذا الغلو بغلو آخر ،فأنكرت وجود الأسباب وجحدت تأثيرها في المسببات وأنكروا التلازم الضروري بين مايسمى سببا وما يسمى مسببا ، وقالوا: إنه لاينبغي للإنسان أن يقول شبعت بسبب أكل الخبز ، ورويت بالماء ؛بل يقول شبعت عنده ورويت عنده ، فإن الله يخلق الشبع والري ونحو ذلك من الحوادث عند هذه المقترنات عادة جارية ،وليس الأكل سببا في الشبع ولا الماء سببا في الري ؛ بل المؤثر في الحوادث كلها هو قدرة الله فقط.

وأمام هذا الغلو - الذي جنح إليه الطبائعيون من الفلاسفة من جهة ، والأشعرية من جهة ثانية - نجد ابن تيمية يبيّن هذه المسألة

---

(١) راجع : تهافت الفلاسفة ، لخوجه زاده ، ص ٧١ ، ٧٢ مطبوع على هامش تهافت الفلاسفة ، للغزالي ،وتهافت التهافت لابن رشد ،(الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية سنة ١٣١٩هـ).

بيانا شافيا يتفق مع ماجاء به النقل من إثبات الأسباب ويؤيده العقل.

وهنا نجد ابن تيمية يقرر أن الذي دل عليه المنقول والمعقول هو إثبات الأسباب، وأن لها تأثيرا في مسبباتها، وأن الموجودات تشتمل على قوى وطبائع تؤثر في [1] بعضها البعض، وتنتج عنها نتائجها. فالنار فيها طبيعة الاحراق، وفيها قوة تمتاز بها عن الماء، والعين فيها قوة تمتاز بها عن اليد بحيث يحصل بالعين الإبصار وباليد البطش، والعقل يشتمل على طبيعة معينة يمتاز بها عن الرجل .. وبالجملة فالموجودات تشتمل على قوى وطبائع وأسباب تؤثر في مسبباتها وتنتج عنها نتائجها ومن أنكر ذلك فقد أنكر الحكمة وخالف ماجاء به النقل والعقل، وذلك لأن الشرع قد ورد باثبات الأسباب وتأثيرها في مسبباتها. فالمطر - مثلا - سبب لانبات النبات [2] قال تعالى: (وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة) [3].

وقال تعالى: (وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته حتى إذا أقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون) [4]. والآيات الدالة على ذلك كثيرة.

وإذا كان الأشاعرة أنكروا الأسباب الكونية، وجحدوا أن يكون لها تأثير في المسببات فرارا من أن يلزمهم إثبات فاعل في هذا الكون غير الله - فإننا نجد ابن تيمية يتدارك هذا الوهم ويبطله، مبينا أن الأسباب الكونية وإن كان لها تأثير في مسبباتها إلا أن تلك الأسباب لا تستقل وحدها بالتأثير في الكون وذلك لأن تاثير الأسباب في مسبباتها متوقف على توافر جميع الشروط، وانتفاء الموانع، والله - سبحانه - خالق الأسباب

---

(١) راجع: كتاب الصفدية، لابن تيمية، جـ١، ص ١٤٩، ١٥٠.
(٢) راجع: مجموع الفتاوى لابن تيمية، جـ ١، ص ١٣٧.
(٣) سورة البقرة، آية ١٦٤.
(٤) سورة الأعراف، آية ٥٧.

وجاعلها أسبابا مؤثرة بإذنه وحفظه لها . يقول ابن تيمية :

" ...ومعلوم أنه ليس في المخلوقات شيء هو وحده علة تامة ، وسبب تام بمعنى أن وجوده مستلزم لوجود الحوادث ؛بل ليس هذا إلا : مشيئة الله تعالى خاصة فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن .

وأما الأسباب المخلوقة كالنار في الاحراق ، والشمس في الإشراق ،والطعام والشراب في الإشباع والإرواء ،ونحو ذلك فجميع هذه الأمور سبب لا يكون الحادث به وحده ؛بل لابد من أن ينضم إليه سبب آخر ،ومع هذا فلهما موانع تمنعهما عن الأثر ،فكل سبب فهو موقوف على وجود الشرط ،وانتفاء الموانع وليس في المخلوقات واحد يصدر عنه وحده شيء ... ...فإن التسخين لا يكون إلا بشيئين :

- احدهما فاعل: النار.
- والثاني: قابل كالجسم القابل للسخونة والاحتراق . وإلا فالنار إذا وقعت على السمندل والياقوت لم تحرقه ..."(١) .

ويرى ابن تيمية أن الأسباب تؤثر في مسبباتها ،وتنتج عنها نتائجها فالنار إذا لامست القطن كانت سببا في احتراقه ،والخبز إذا أكله الإنسان كان سببا في شبعه ،والماء سببا في الري ؛ولكن هذا كله يجب ألا ينسينا أثر القدرة الإلهية في هذا الكون وأن الله سبحانه هو: الذي خلق الأسباب وجعلها مؤثرة في المسببات ،وهو الذي أودع في المخلوقات تلك القوى والطبائع وجعلها مؤثرة في بعضها البعض فهو سبحانه خالق ذلك كله . يقول ابن تيمية :

" ... الشبع والري حصل بسبب أكله وشربه ، الذي هو فعله ،وبسبب ما في الطعام والشراب من قوة التغذية وما في بدنه من قوة القبول لذلك

---

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية ،جـ ٨ ، ص ١٣٣.

والله خالق هذا كله ....."[1] .

وهكذا يبيّن ابن تيمية مسألة السببية بيانا يتفق مع ماجاء به الشرع فنجده يقرر أن الله رب كل شيء ومليكه ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن وهو على كل شيء قدير ، وإلى جانب هذا يثبت الأسباب الكونية التي أودعها الله في الكون ،ولاينكر تلك القوى والطبائع التي تشتمل عليها الموجودات ، ومايمتاز به كل موجود من طبيعة خاصة تؤثر تأثيرات معينة وتنتج عنها مسبباتها والله خالق ذلك كله ومقدره يقول ابن تيمية :

" ... ومع علم المؤمن أن الله رب كل شيء ومليكه فإنه لاينكر ماخلقه الله من الأسباب ; كما جعل المطر سببا لانبات النبات[2] قال الله تعالى : (وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة)[3] .

ثم يشير ابن تيمية إلى أمر يجب التنبه له وهو: " أن السبب المعين لايستقل بالمطلوب ،بل لابد معه من أسباب أخر ، ومع هذا فلها موانع فإن لم يكمل الله الأسباب ويدفع الموانع لم يحصل المقصود وهو سبحانه ماشاء كان وإن لم يشأ الناس وما شاء الناس لايكون إلا أن يشأ الله .."[4] .

ويتفق ابن تيمية مع ابن رشد على أن السبب وإن كان يؤثر في المسبب إلا أنه لايستقل وحده بالتأثير في مسببه ويمكن أن يتخلف المسبب عن سببه عندما يوجد مانع يمنع تأثير السبب في المسبب وبهذا يفسح ابن تيمية المجال لتأثير القدرة الإلهية في هذا الكون إلى جانب إثبات

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية ،ج ٩ ص ٣٤١ .

(٢) مجموع الفتاوى ،لابن تيمية ،ج١ ،ص ١٣٧ ،وراجع: مجموع الفتاوى،لابن تيمية ،ج٣ ، ص ١١٢، ١١٣ .

(٣) سورة البقرة ،آية ١٦٤.

(٤) مجموع الفتاوى ،لابن تيمية ،ج ١ ،ص ١٣٧.

الأسباب الكونية ، يقول ابن تيمية :

" ... وإن كان الله قد جعل لها أسبابا فالسبب لا يستقل بنفسه ؛ بل لابد له من معاون ، ولابد أن يمنع المعارض المعوق له ، وهو لا يحصل ويبقى إلا بمشيئة الله تعالى ؛ ولهذا قيل : الالتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد ، ومحو الأسباب أن تكون أسبابا نقص في العقل ، والإعراض عن الأسباب بالكلية قدح في الشرع ..... "(١) .

وهكذا يبين ابن تيمية أن الأسباب وإن كان لها فعل وأثر في المسببات إلا أنها لا تستقل وحدها بالفعل والتأثير في هذا الكون ؛ وإنما التأثير المطلق والإبداع والخلق هو لله وحده ، فهو الذي أودع في الموجودات طبائع وقوى وأسبابا ، وأجرى الكون على نظام وسنن أودعها فيه ، بحيث تؤثر الأسباب في مسبباتها وتنتج عنها نتائجها ، والله خالق الأسباب والمسببات ومقدرها وجاعلها مؤثرة بإذنه وحفظه ، وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية :

" ... إنه ليس ما هو بنفسه مبدع خالق إلا الله ، فكما أنه لا رب غيره ، فلا إله إلا هو ، فليس في المخلوقات ما يستقل بإبداع شيء حتى يكون ربا له ، ولكن ثم أسباب متعاونة ولها فاعل هو سببها "(٢) .

وينتهي ابن تيمية في مسألة السببية إلى تقرير النتيجة التالية : وهي " ... أن جمهور المسلمين يقولون بالحق الذي دل عليه المنقول والمعقول ... ... وهم يثبتون ما لله في خلقه وأمره من الأسباب والحكم ، وما جعله الله في الأجسام من القوى والطبائع في الحيوان وفي الجماد ، لكنهم مع إثباتهم للأسباب والحكم لا يقولون بقول الطبيعية من الفلاسفة وغيرهم ؛ بل يقولون : إن الله خالق كل شيء وربه ومليكه ، وأنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، وأنه لا حول ولا قوة إلا به . ويعلمون أن الأسباب هي

---

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، جـ ١٠ ص ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، وراجع مجموع الفتاوى ، لابن تيمية جـ ٨ ، ص ١٣٨ ، ١٣٩ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، جـ ٩ ، ص ٣٧٤ .

مخلوقة لله بمشيئته ، وقدرته ، ولاتزال مفتقرة إلى الله ،لايقولون إنها معلولة له أو متولدة عنه كما يقوله الفلاسفة ، ولا أنها مستغنية عنه بعد الإحداث ،كما يقوله من يقولهمن أهل الكلام ؛بل كل ماسوى الله تعالى دائم الفقر والاحتياج إليه لا يحدث ولايبقى إلا بمشيئته القديمة فماكان بالأسباب فالله خالقه وخالق سببه جميعا ،ويقولون مع هذا إن الأسباب التي خلقها ليس فيها مايستقل بالتأثير في شيء من الأشياء؛ بل لابد له من أسباب أخر تعاونه وتشاركه ،وهومع ذلك له معارضات وموانع تعارضه وتدافعه ،كما في الشعاع الحادث عن الشمس ، والاحتراق الحادث عن النار ، ونحو ذلك فإنه لابد مع الشمس من محل قابل لانعكاس الشعاع عليه ،وهومع ذلك يمتنع بحصول الحائل كالسحاب والسقف وغير ذلك من الموانع وبكل حائل ..." (١) .

ومن هذه النصوص نستخلص أن ابن تيمية يتفق مع ابن رشد على اثبات الأسباب الكونية ،وأنها تؤثر في مسبباتها ؛ولكن تأثيرها ليس باطلاق فالمسبب قد يتخلف عن سببه إذا حصل له مانع يمنعه ،وقديتخلف المسبب عن سببه بتأثير القدرة الإلهية الشاملة ،والإرادة الإلهية النافذة (٢) وليس ذلك غريبا أو مستحيلا؛لأن الله هو خالق الأسباب وجاعلها مؤثرة بإذنه وحفظه لها سبحانه .

---

(١) كتاب الصفدية ، لابن تيمية ،جا ، ص١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٠ تحقيق د. محمد رشاد سالم .

(٢) وذلك كما حصل لنبي الله ابراهيم عليه السلام فإن المسبب وهو احتراق ابراهيم عليه السلام تخلف عن السبب وهو وقوعه في النار ويعلل ابن تيمية ذلك تعليلا يثبت المعجزة من جهة ،وينصر ما أجمع عليه المسلمون من أن الله قادر على كل شيء من جهة ثانية ،ولايلغي مبدأ السببية وتأثير الأسباب والحكم التي أودعها الله في الكون من جهة ثالثة . وذلك عندما بيّن ابن تيمية أن الله القادر الحكيم سلب النار طبيعتها فتخلف المسبب عن سببه وكانت النار بردا وسلاما على ابراهيم. راجع : مجموع الفتاوى ،لابن تيمية ،جـ ٤ ، ص ١٩٢.

وبعد هذا كله ،نجد أن ابن تيمية يتفق مع ابن رشد على نقد الأشعرية في إنكارهم للأسباب ، وجحدهم لتأثيرها في المسببات .

ويبيّن ابن تيمية أن إنكار الأشعرية للأسباب والطبائع والقوى التي أودعها الله في الكون قول يخالف ماجاء به النقل والعقل . وهو يلغي الحكمة في الكون ؛ولهذا فإن من أنكر الأسباب التي خلقها الله وجعلها مؤثرة في مسبباتها بإذنه تعالى ، أو قال " إن وجودها كعدمها وليس هناك إلا مجرد اقتران عادي كاقتران الدليل بالمدلول ، فقد جحد مافي خلق الله وشرعه من الأسباب والحكم والعلل ،ولم يجعل في العين[1] قوة تمتاز بها من الخد ، تبصر بها ، ولا في القلب قوة يمتاز بها عن الرجل يعقل بها ، ولا في النار قوة تمتاز بها من التراب تحرق بها ، وهؤلاء ينكرون مافي الأجسام المطبوعة من الطبائع والغرائز .

قال بعض الفضلاء: تكلم قوم من الناس في ابطال الأسباب والقوى والطبائع فأضحكوا العقلاء على عقولهم .

ثم إن هؤلاء (الأشعرية) يقولون لاينبغي للإنسان أن يقول إنه شبع بالخبز ،وروي بالماء ؛بل يقول شبعت عنده ،ورويت عنده ،فاه الله يخلق الشبع والري ونحو ذلك من الحوادث عند هذه المقترنات فإن عادة لابها ، وهذا خلاف الكتاب والسنة فإن الله تعالى يقول : (وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته حتى إذا أقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون)[2].

وقال تعالى : (وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة)[3] .

---

(١) راجع : مناهج الأدلة ،لابن رشد ،ص ٢٠٠وقارن بين كلام ابن رشد هناك عن السببية وبين كلام ابن تيمية في هذا النص تجد اتفاقا واضحا وتشابها كبيرا .

(٢) سورة الأعراف ،آية ٥٧.

(٣) سورة البقرة ،آية ١٦٤.

وقال تعالى: (قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم)[١] .

وقال: (قل هل تربصون بنا إلا إحدى الحسنيين ونحن نتربص بكم أن يصيبكم الله بعذاب من عنده أو بأيدينا)[٢] .

وقال: (ونزلنا من السماء ماء مباركا فأنبتنا به جنات وحب الحصيد)[٣] .

وقال تعالى: (وهو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون ، ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات)[٤]. ... ... ومثل هذا في القرآن كثير"

وكذلك يرى ابن تيمية أن الحديث[٥] الشريف قد دل على إثبات الأسباب وأنه سبحانه خلق في الكون أسبابا وجعلها مؤثرة في المسببات .

وبناء على ما سبق فإن ابن تيمية يبيّن أن إنكار الأشعرية للأسباب الكونية وتأثيرها في مسبباتها قول مخالف لما جاء به القران والسنة وإجماع الأمة من السلف .

ويرى ابن تيمية أن الأشاعرة قد كابروا العقول عندما قالوا: إنه ليس هناك تلازم ضروري بين ما يسمى سببا وبين ما يسمى مسببا ، ويرى بطلان قولهم بأن ذلك الاقتران المشاهد بين تلك الأمور هو اقتران عادي وليس ضرورياً ، فالاحتراق المشاهد بين الاحتراق وملامسة القطن للنار هو عادة جارية ، وليست النار سببا في الاحراق ، بل فاعل الاحتراق هو الله وحده .

---

(١) سورة التوبة ، آية ١٤.
(٢) سورة التوبة ، آية ٥٢.
(٣) سورة ق ، آية ٩.
(٤) سورة النحل ، آية ١٠ ، ١١ .
(٥) راجع مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٨ ، ص ١٣٨-١٤٠.

والتزموا القول بأنه يمكن أن يصبح القطن رمادا ، ولو لم تمسه نار، ويجوز عندهم أن تدوم الحياة حتى بعد جز الرقبة ؛ لأنه ليس هناك مايسمى سببا يؤثر في حدوث المسبب وليس هناك علاقة أصلا بين مايسمى أسبابا ومسببات .

وقد نقد شيخ الإسلام قول الأشعرية في مسألة السببية وبين مخالفته لما جاء به الكتاب والسنة ،فقال :

" .. فمن قال من أهل الكلام : إنه لايفعل الأشياء بالأسباب ،بل يفعل عندها لابها ،ولايفعل لحكمة ، ولا في الأفعال المأمور بها ما لأجله كانت حسنة ولا المنهي عنها ما لأجله كانت سيئة ،فهذا مخالف لنصوص القران والسنة وإجماع الأمة من السلف ... ...

ونصوص الكتاب والسنة في إبطال هذا كثيرة جدا كقوله : (لنخرج به حبا ونباتا)[1] .

وقوله (حتى إذا أقلت سحابا ثقالا ...)[2]

فأخبر أن الرياح تقل السحاب أي تحمله فجعل هذا الجماد فاعلا بطبعه . وقال (اهتزت وربت وأنبتت)[3] فجعلها فاعلة بطبعها ... ... والأدلة في ذلك كثيرة يخبر فيها أنه يخلق بالأسباب والحكم "[4] .

ويمضي ابن تيمية في نقده للأشاعرة مبينا بطلان إنكارهم للأسباب الكونية وجحدهم تأثيرها في المسببات ومؤكدا على أن قولهم يلغي حكمة الله في الكون ؛لأن من أنكر الأسباب التي خلقها الله وأودعها في هذا الكون فقد ألغى حكمة الحكيم سبحانه في إيجاد الأسباب .

---

(١) سورة عم ،آية (١٥).

(٢) سورة الاعراف ،آية ٥٧.

(٣) سورة الحج آية (٥) وتكملة الآية (وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج) .

(٤) مجموع الفتاوى ،لابن تيمية ،ج ٤ ، ص ١٩٢.

ويبيّن ابن تيمية أنه بسبب قولهم هذا استطال عليهم الفلاسفة كابن رشد الذي نقد الغزالي - المتكلم بلسان الأشاعرة - في هذه المسألة نقداً شديداً .

يقول ابن تيمية :

" ...ولكن المقصود هنا أن كثيراً من أهل النظر والاستدلال كالأشعري وغيره أنكروا الأسباب والطبائع والقوى الموجودة في خلق الله وأمره ، وأنكروا حِكَم الله المقصودة بذلك . ...

فهؤلاء لا يثبتون في الأفلاك العلوية ولا الأجسام السفلية ولا النفوس قوى تكون سبباً لحدوث شيء ... .

وهؤلاء إذا أرادوا أن يجيبوا الفلاسفة عما ادعوه من أسباب المعجزات وغيرها من الخوارق قالوا : نحن نقول إن المؤثر في الحوادث هو قدرة الله فقط ولا أثر لشيء من ذلك . ...

والكلام بين هؤلاء وبين منازعهم في مقامين :

- أحدهما : أنهم لا يسلمون حصول الخوارق مقارنة لما ذكره الفلاسفة من الأسباب .

- الثاني : أنهم إذا سلموا ذلك جعلوا ذلك كسائر الأمور التي علم اقترانها في العادة ، فإن العادة جارية بأن الإنسان يأكل فيشبع ، ويشرب فيروى ويضرب بالسيف فيقطع ، فإذا كانوا يقولون : إن مجرد القدرة القديمة هي المحدثة للشبع والري والقطع وغير ذلك - عند هذه الأمور المقارنة لها ، لا بها . وأنه ليس هناك قوة ولا طبيعة ولا فعل لتأثير في هذه الحوادث بوجه من الوجوه - كان قولهم لذلك في المعجزات أقوى وأظهر .

وأبو حامد الغزالي في كتاب " تهافت الفلاسفة " جعل هذه المسألة من الأصول التي نازع فيها الفلاسفة ولهذا اشتد نكير ابن رشد عليه في " تهافت التهافت " وجعل هذا من المواضع التي استطال بها على أبي حامد

وانتهز بها الفرصة في الرد عليه والانتصار للفلاسفة .. "(١).

ونستخلص من هذا النص أن ابن تيمية ينقد الأشعرية في إنكارهم للأسباب وجحدهم لتأثيرها في مسبباتها ويؤيد ابن رشد في نقده للغزالي المتحدث بلسان الأشعرية في هذه المسألة .

هذا هو رأي ابن رشد وابن تيمية في مسألة السببية ، وبهذا أكون قد بيّنت صفة القدرة عند ابن رشد ، ثم اقتضى الحديث عن صفة القدرة أن أبين رأي ابن رشد في مسألة السببية لأن الحديث عن مسألة السببية متعلق بالحديث عن صفة القدرة ومتفرع عنه ؛ وذلك لأن الأشاعرة أنكروا الأسباب الكونية وجحدوا تأثيرها في مسبباتها لأنهم توهموا أن إثبات الأسباب يلزم منه تحديد قدرة الله وإثبات فاعل في هذا الكون غير الله .. هذا من جهة .

ومن جهة ثانية : زعموا أن إثبات الأسباب يلزم منه إنكار المعجزات التي تثبت بها نبوة الأنبياء ؛ وذلك لأن المعجزات قائمة على إلغاء الرابطة الضرورية بين السبب والمسبب .

فاقتضى ـ ذلك كله ـ أن أبين بالتفصيل رأي ابن رشد في مسألة السببية ونقده للأشاعرة وكذلك أبين رأي ابن تيمية وموقفه من الأشاعرة .

وقد تبيّن لي أن ابن رشد وابن تيمية يتفقان على إثبات الأسباب الكونية التي خلقها الله في هذا الكون وجعلها فاعلة ومؤثرة في مسبباتها وأن تلك لا تستقل وحدها بالتأثير في الكون ، فهي مفتقرة إلى الله ـ سبحانه ـ فهو الذي أوجدها فضلا عن جعلها مؤثرة ، وعلى هذا فإن إثبات الأسباب لا يلزم منه إثبات فاعل في الكون غير الله ، ولا يلزم منه تحديد قدرة الله ولا يلزم منه إنكار المعجزات لأن خالق الأسباب وجاعلها أسبابا مؤثرة في مسبباتها هو الله سبحانه .

---

(١) كتاب الصفدية ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ١٤٩ ، ١٥٠ ، تحقيق د. محمد رشاد سالم .

ويتفق ابن رشد وابن تيمية - أيضا - على نقد الأشعرية المنكرين للأسباب ، وعلى إبطال مذهبهم في ذلك .

وبعد أن بينت رأي ابن رشد في صفة القدرة ، ورأي كل من ابن تيمية وابن رشد في مسألة السببية ، أرجع لأبين رأي ابن تيمية في صفة القدرة ، فلننسر إليه .

***

المطلب الرابع

صفة القدرة عند ابن تيمية

يقرر شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ أن الله قدير بقدرة ، وقدرته ـ سبحانه ـ صفة من صفاته قديمة قائمة بذاته .

ويقرر رحمه الله : " ... دوام كونه قادرا في الأزل والأبد ، فإنه قادر ولايزال قادرا على مايشاؤه بمشيئته ... . وهذا قول السلف والأئمة ... "(١) .

ويستدل ابن تيمية على إثباتها بأدلة نقلية وأخرى عقلية .

أولا : الأدلة النقلية :

يستدل ابن تيمية على إثبات القدرة لله بقوله تعالى (وهو على كل شيء قدير)(٢) .

وقوله تعالى :(بلى قادرين على أن نسوي بنانه)(٣) .

وقوله تعالى : (وأنزلنا من السماء ماء بقدر فأسكناه في الأرض وإنا على ذهاب به لقادرون)(٤) .

وقوله تعالى : (أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم)(٥) .

وقوله تعالى : (أليس ذلك بقادر على أن يحي الموتى)(٦) ونظائره كثيرة(٧)

---

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، جـ ٨ ، ص ٢٩ ، ٣٠ .

(٢) سورة المائدة ، اية ١٢٠.

(٣) سورة القيامة ، اية ٤.

(٤) سورة المؤمنون ، اية ١٨.

(٥) سورة يس ، آية ٨١.

(٦) سورة القيامة ، آية ٤٠.

(٧) مجموع الفتاوى، لابن تيمية ، جـ ٨ ، ص ١٠ ، ١١.

ويستدل - أيضا [1] - على إثباتها بقوله تعالى : (ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) [2] .

وقوله تعالى : (أيحسب أن لن يقدر عليه أحد) [3] .

وقد استدل ابن تيمية - رحمه الله - على إثبات القدرة لله سبحانه بأحاديث كثيرة [4]، أذكر منها على سبيل المثال حديثا واحدا استدل به ابن تيمية على إثبات القدرة لله ، فقال - رحمه الله - :

" وجاء - أيضا - الحديث منصوصا في مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم - لأبي مسعود لما رآه يضرب عبده : (لله أقدر عليك منك على هذا) [5] فهذا فيه بيان قدرة الرب على عين العبد ، وأنه أقدر عليه منه على عبده ، وفيه إثبات قدرة الرب ..." [6].

ثانيا : الأدلة العقلية :

كما استدل ابن تيمية على إثبات القدرة بالنقل نجده - أيضا - يستدل على إثباتها بالعقل . وهنا يورد ابن تيمية دليلا عقليا يثبت به القدرة لله ، فيقول: " .. الفاعل إما مجرد الذات ، وإما الذات بصفة فإن كان الأول فمعلوم أن العلة التامة تستلزم وجود المعلول فإذا كان مجرد الذات هو الواجب فمجرد الذات علة تامة فيلزم وجود المعلول جميعه ، ويلزم قدم جميع الحوادث ، وهو خلاف المشاهدة ، وإن كان الثاني فالصفة التي يصلح بها الفعل هي القدرة .

---

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية ، ج ٨ ، ص ١١.

(٢) سورة ق ، اية ١٦.

(٣) سورة البلد ، آية ٥.

(٤) راجع : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ج ٨ ، ص ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦.

(٥) نص الحديث المذكور كما رواه مسلم : "... فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : والله ، لله أقدر عليك منك عليه قال ، فاعتقه .." صحيح مسلم بشرح النووي (كتاب الإيمان : باب صحبة المماليك) ج١١ ص ١٣١ . سنن أبي داود (كتاب الأدب : باب حق المملوك) حديث رقم ٥١٥٩ ، ج٤ ص ٣٤٠. رواه الترمذي (كتاب البر والصلة : باب حق المملوك) انظر سنن الترمذي ، بشرح ابن العربي ، ج ٨ ، ص ١٢٩ .

(٦) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٨ ، ص ١٢.

أو يقال : فإذا لم يكن موجبا لذاته؛ بل بصفة تعين أن يكون مختارا فإنه : إما موجب بالذات، وإما فاعل بالاختيار والمختار إنما يفعل بالقدرة ؛ إذ القادر هو الذي إن شاء فعل ، وإن (لم يشأ)[1] لم يفعل فأما من يلزمه المفعول بدون إرادته فهذا ليس بقادر؛ بل ملزوم بمنزلة الذي تلزمه الحركات الطبيعية التي لا قدرة له على فعلها ولا تركها ..."[2] .

ونجد أن ابن تيمية يقرر أن قدرة الله صفة من صفاته قديمة قائمة بذاته زائدة على الذات المجردة عن الصفات التي يدعي وجودها الجهمية والمعتزلة ويقرر ابن تيمية أنه ليس في الواقع ذاتا مجردة عن الصفات وإنما الذهن يفرض المحال ويتخيله.

وبالتالي فإن قول المعتزلة : إنه قدير بذاته ، أو أن قدرته عين ذاته ، قول سفسطائي مخيِّل ،وهو نفي لصفة القدرة وغيرها من الصفات .

وبناء على هذا فالقول بعينيَّة الصفات ،وإنكار زيادتها على الذات المجردة قول يؤدي إلى إنكار الصفات أصلا .

وإذا كان ابن رشد قد مال إلى مذهب المعتزلة فقال بعينية الصفات؛ بل زاد عليهم عندما جعل المفهوم في الذات والصفات شيئا[3] واحدا فالقدرة هي نفس العلم والحياة فإن ابن تيمية يرفض رأي المعتزلة ورأي ابن رشد رفضا تاما ،ويرى أنه قول باطل مخالف للمنقول والمعقول ،وفي هذا المعنى نجده يقول رحمه الله : " ... وذلك أنه من المعلوم في صريح العقول أنه ليس معنى كون الشيء عالما هو معنى كونه قادرا ، ولا نفس ذاته هو نفس كونه عالما قادرا ،فمن جوز أن تكون هذه الصفة هي الموصوف فهو من أعظم الناس سفسطة ثم إنه متناقض ... "[4] .

---

(١) ساقطة من النص المطبوع .

(٢) شرح العقيدة الأصفهانية ، لابن تيمية ، ص ٢٥ .

(٣) يقول ابن رشد مؤكدا هذا المعنى : " ... وأما أن يكون العالم (بالكسر) والعلم شيئا واحدا فليس ممتنعا ؛ بل واجب أن ينتهي الأمر في أمثال هذه الأشياء إلى أن يتحد المفهوم فيهما..." تهافت التهافت ،لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٤٩٦ ، تحقيق د. سليمان دنيا .

(٤) الرسالة التدمرية ،لابن تيمية ، ص ٢٨ (المكتب الإسلامي . الطبعة الرابعة).

ويؤكد ابن تيمية هذا المعنى في موضع آخر حيث يبيّن فساد مذهب المعتزلة في الصفات ومن شاركهم في جنس بدعتهم كابن رشد : الذي عمد إلى التسوية بين الذات والصفات ، وأن المفهوم من الذات وصفاتها شيئا واحدا وزعم أنه لايفهم من العلم معنى غير القدرة ،ولايفهم من معنى القدرة ومعنى العلم معنى غير معنى الذات . بل اتحد المفهوم - عنده - في هذه الأشياء حتى أصبح شيئا واحدا .

وقد نقد ابن تيمية هذه البدعة الشنيعة بقوله :

" ... ومعلوم بصريح العقل الذي لم يكذب قط أن هذه الأقوال باطلة متناقضة من وجوه :

- أحدها : أن جعل عين العلم عين القدرة ،ونفس القدرة هي نفس الإرادة والعناية ونفس الحياة هي نفس العلم ، والقدرة ،ونفس العلم نفس الفعل والإبداع ونحو ذلك معلوم الفساد بالضرورة ،فإن هذه حقائق متنوعة ، فإن جعلت هذه الحقيقة هي تلك كان بمنزلة من يقول: إن حقيقة السواد هي حقيقة الطعم وحقيقة الطعم هي حقيقة اللون ،وأمثال ذلك مما يجعل الحقائق المتنوعة حقيقة واحدة .

- الوجه الثاني : أنه من المعلوم أن القائم بنفسه ليس هو القائم بغيره ، والجسم ليس هو العرض ، والموصوف ليس هو الصفة ،والذات ليست هي النعوت ، فمن قال : " إن العالم هو العلم ،والعلم هو العالم " فضلاله بيّن .

وكذلك معلوم أن العلم ليس هو المعلوم ،فمن قال: إن العلم هو المعلوم والمعلوم هو العلم " فضلاله بيّن أيضا . ...

والتفريق بين الصفة والموصوف مستقر في فطر العقول ،ولغات الأمم فمن جعل أحدهما هو الآخر كان قد أتى من السفسطة بمالايخفى على من يتصور مايقول ؛ولهذا كان منتهى هؤلاء السفسطة في العقليّات والقرمطة في السمعيّات ...)[1]

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص٢٨٥ ، ٢٨٦ .

ويتعرض ابن تيمية للحديث عن عموم قدرة الله وشمولها ، فيحرر القول في هذه القضية تحريرا دقيقا ، حيث يبيّن - رحمه الله - أنه : بعد أن اتفق أهل الملة على أن " الله على كل شيء قدير " اختلفوا هل يدخل فيهذا الممتنع لذاته " : كالجمع بين الضدين - مثل أن تجتمع الحركة والسكون في الشيء فيكون الشيء متحركا ساكنا في آن واحد ، وكاجتماع البياض والسواد على محل واحد . واختلافهم فيهذا على ثلاثة أقوال :

الأول : قول من قال : إن القدرة تشمل الممتنع لذاته فالجمع بين الضّدين يدخل في المقدور ؛ لأن الله على كل شيء قدير[1].

الثاني : قول من قال : إنه على كل شيء قدير عام يخص منه الممتنع لذاته ، فإنه وإن كان شيئا إلا أنه لايدخل في المقدور .

ثم يبيّن ابن تيمية أن هذين القولين باطلان .

وبعد هذا يخرج ابن تيمية بقول ثالث يرى أنه الصواب حيث نجده يخرج المقتنع لذاته عن أن يكون شيئا وبالتالي فلا يدخل تحت مادلت عليه النصوص من أن الله على كل شيء قدير ، وذلك لأن الممتنع لذاته ، لايمكن تحققه في الخارج ولا وجوده في الواقع ، وإنما يتخيله الذهن ويتصور وقوعه في الخارج على وجه التمثيل فقط - كأن يقال الممتنع لذاته : مثل اجتماع الحركة والسكون على شيء واحد ، فهو تقدير في الذهن لاوجود له في الواقع ، والعقل الصريح يحكم بامتناعه ، لأنه لايمكن اجتماع الحركة والسكون ، والسواد والبياض على محل واحد وفي آن واحد ، وقد وضح ابن تيمية هذا المعنى بقوله :

" ... والصواب هو القول الثالث الذي عليه عامة النظار ، وهو أن المقتنع لذاته ليس شيئا ألبته ، ... ... ؛ فإن الممتنع لذاته لايمكن تحققه

---

(١) وقد نسب ابن تيمية هذا القول إلى ابن حزم ، انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ، جـ ٨ ، ص ٨.

في الخارج ، ولايتصوره الذهن ثابتا في الخارج ؛ولكن يقدر اجتماعهما في الذهن ، ثم يحكم على ذلك بأنه ممتنع في الخارج ؛ إذ كان يمتنع تحققه في الأعيان وتصوره في الأذهان ؛ إلا على وجه التمثيل : بأن يقال : قد تجتمع الحركة والسكون في الشيء ، فهل يمكن في الخارج أن يجتمع السواد والبياض في محل واحد ، كما تجتمع الحركة والسكون . فيقال : هذا غير ممكن ، فيقدر اجتماع نظير الممكن ثم يحكم بامتناعه ، وأما نفس اجتماع البياض والسواد في محل واحد فلا يمكن ولايعقل ، فليس بشيء لا في الأعيان ،ولا في الأذهان فلم يدخل في قوله : (وهو على كل شيء قدير)(١) .

ويتعرض ابن تيمية لمسألة أخرى وهي : هل الله قادر على مالايفعله ، ولم يفعله ، أم ليس بقادر ، فبيّن أن هذه المسألة حصل فيها خلاف بين الناس .

فقد ذهب بعض أهل البدع (٢) إلى أنه لايكون قادرا إلا على ما أراده دون مالم يرده ، فلا يكون قادرا إلا على الموجود ومالم يخلقه لايكون قادرا عليه . وشبهتهم في ذلك أنهم قالوا :

" الشيء الذي لم يوجد ولايوجد هو معدوم ، والمعدوم ليس بشيء في الخارج ، فيلزم من ذلك أن لايكون قادرا إلا على الموجود ، ومالم يخلقه لايكون قادرا عليه " .

ويبيّن ابن تيمية بطلان قولهم ، مقررا أن الله قادر على مالايفعله ومالم يفعله ، فإنه أخبر في كتابه العزيز أنه قادر على أن يجعل الماء أجاجا(٣) ، وهو لم يفعله ، فأخبر أنه قادر على أن يذهب بالماء فلا يجد

---

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٨ ، ص ٨ ، ٩ .
(٢) راجع المصدر نفسه ، ص ٩ .
(٣) يقال ماء أجاج بالضم أي ملح ، وقيل مر ،وقيل شديد المرارة ، وهو الشديد الملوحة والمرارة مثل ماء البحر . راجع : تاج العروس (فصل الهمزة من باب الجيم) ج ٢ ، ص ٣ .

العباد مايشربونه حتى يموتوا عطشا وتهلك المواشي ، وتخرب الأرض ، ومعلوم أنه لم يفعل ذلك ؛ بل أخبر عن قدرته عليه .

وقد رد ابن تيمية على القائلين بأن الله لايقدر إلا على ماوجد وخلقه وأما مالا يخلقه ، ولم يخلقه فلا يقدر عليه ؛ لأنه معدوم والمعدوم ليس بشيء فلا يدخل تحت قوله (إنه على كل شيء قدير) وقد بيّن ابن تيمية بطلان قولهم ـ هذا ـ بقوله :

" ... والتحقيق أن الشيء اسم لما يوجد في الأعيان، ولما يتصور في الأذهان ، فما قدره الله وعلم أنه سيكون هو : شيء في التقدير والعلم والكتاب ـ وإن لم يكن شيئا في الخارج .

ومنه قوله : (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) .

ولفظ الشيء في الآية يتناول هذا وهذا . فهو على كل شيء ـ ماوجد[1] ، وكل ماتصوره الذهن موجودا ، إن تصور أن يكون موجودا ـ قدير ، لايستثنى من ذلك شيء ، ولايزاد عليه شيء كما قال تعالى : (بلى قادرين على أن نسوي بنانه)[2].

وقال: (قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم ، أو من تحت أرجلكم)[3] .

وقد ثبت في الصحيحين : أنها لما نزلت قال النبي [4] ـ صلى الله عليه وسلم ـ " أعوذ بوجهك " .

فلما نزل : (أو يلبسكم شيعا ويذيق بعضكم بأس بعض) قال: " هاتان أهون ".

---

(١) بمعنى الذي لم يوجد .
(٢) سورة القيامة ، آية (٤).
(٣) سورة الأنعام ، آية (٦٥).
(٤) رواه البخاري في (كتاب التفسير ، باب (قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم) انظر فتح الباري جـ٨ ، ص ٢٩١ ، ورواه البخاري ـ أيضا ـ في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة : باب قول الله أو يلبسكم شيعا) انظر فتح الباري، جـ١٣ ، ص٢٩٩ ، وكتاب التوحيد باب: قول الله : كل شيء هالك إلا وجهه) انظر فتح الباري جـ١٣ ، ص ٣٨٨ . ورواه الترمذي في (أبواب التفسير ـ سورة الأنعام) انظر صحيح الترمذي بشرح ابن العربي جـ١١ ، ص ١٨٦.

فهو قادر على الأولتين وإن لم يفعلهما .

وقال: (وأنزلنا من السماء ماء بقدر فأسكناه في الأرض وإنا على ذهاب به لقادرون)(١) .

قال المفسرون : لقادرون على أن نذهب به حتى تموتوا عطشا ، وتهلك مواشيكم وتخرب أراضيكم . ومعلوم أنه لم يذهب به ، وهذا كقوله : (أفرأيتم الماء الذي تشربون . أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون . لو نشاء جعلناه أجاجا فلولا تشكرون)(٢) . وهذا يدل على أنه قادر على مالايفعله . فإنه أخبر أنه لو شاء جعل الماء أجاجا وهو لم يفعله ومثل هذا : (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها)(٣) ... . فإنه أخبر في غير موضع أنه لو شاء لفعل أشياء ، وهو لم يفعلها ، فلو لم يكن قادرا عليها لكان إذا شاءها لم يمكن فعلها ..."(٤) .

وهكذا نجد أن ابن تيمية يرى أن الله يوصف بالقدرة على الأشياء التي لم يفعلها ، ومافعليا مما يصح أن تتعلق به القدرة ، ولو قلنا : بأنه لايوصف بالقدرة على ذلك - وهي مما يصح أن تتعلق بها القدرة ، للزم من ذلك أن يكون عاجزا ، والعجز نقص يتنزه عنه الباري - سبحانه - كيف وقد أخبر - سبحانه - في غير موضع أنه قادر على فعل أشياء لم يفعها وقد توعد الكافرين والمعاندين من عباده ببعض أنواع العذاب التي لم يفعلها ، ومافعلها ، كقوله تعالى (قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم)(٥) . فهذه الآية ونحوها دليل على أنه قادر على مالايفعله ومالم يفعله مما يصح أن تتعلق به القدرة .

---

(١) سورة المؤمنون ، آية ١٨.

(٢) سورة الواقعة ، آية (٦٨ ، ٧٠).

(٣) سورة السجدة ، آية (١٣).

(٤) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٨ ، ص ١٠،٩.

(٥) سورة الأنعام ، آية (٦٥).

ويتعرض ابن تيمية لبيان مسألة ثالثة من مسائل القدرة ، وهي أن الله على كل شيء قدير ، فيدخل في ذلك أفعال العباد وغير أفعال العباد ، وأكثر المعتزلة يقولون : إن أفعال العباد غير مقدورة لله[1].

ويذكر ابن تيمية مسألة رابعة من مسائل القدرة ، فالله سبحانه على كل شيء قدير ، ويدخل في ذلك :

- أفعال نفسه .
- وقدرته سبحانه على الأعيان المفعولة .

وقد دلت النصوص على قدرته على هذا ، وهذا .

- فأما أفعال نفسه فقد دل عليها قوله تعالى : (أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم)[2] .
- وأما القدرة على الأعيان فمثل قوله تعالى : (ولقد خلقنا الإنسان ...)[3] ومثل قوله (فإما نذهبن بك فإنا منهم منتقمون)[4] ، فبيّن سبحانه أنه يقدر عليهم أنفسهم ، وهذا نص في قدرته على الأعيان المفعولة .[5]

...

---

(١) راجع : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٨ ، ص ١٠ ، ١١ .
(٢) سورة يس ، آية (٨١) .
(٣) سورة ق ، آية (١٦) .
(٤) سورة الزخرف ، آية (٤١) .
(٥) انظر : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٨ ، ص ١١ .

المبحث الخامس

صفة الكلام

تمهيد :

تعدّ مسألة كلام الله – تعالى – من أعظم المسائل التي دار فيها الخلاف بين الأمة ، واشتدّ فيها النزاع بين الفرق اشتدادا عنيفا ،وعندما قالت المعتزلة بخلق القرآن ، أرادوا حمل الناس على اعتناق هذا الرأي،وأوقعوا الأذى والتعذيب على من عارضهم واضطهدوا من خالفهم . وقد بلغ ذلك الاضطهاد إلى حد إكراه الناس ،وارغامهم على اعتناق مذهبهم بقوّة السيف ، وهيبة السلطان وسخروا السياسة لفرض آرائهم على الناس بالقوة ; كما حدث في عهد خلافة المأمون ،والمعتصم ،والواثق ،وقد قويت شوكة المعتزلة بهؤلاء الخلفاء من بني العباس ،وحاولوا نشر هذه البدعة بين الناس مستخدمين في ذلك كل وسيلة ، فكتبوا بذلك إلى الأمصار ،وعزموا على وجوب حمل الناس على القول بخلق القرآن في كل الأقطار ولم يكتف المعتزلة بذلك ; بل اضطهدوا الفقهاء وأهل الحديث وامتحنوا الناس فمن أجابهم ، ووافقهم على بدعتهم أعطوه ،ومن خالفهم منعوه العطاء وعزلوه من الولايات ، ولم يقبلوا شهادته ، وأمر هذه الفتنة التي أصيب بها المسلمون على أيدي المعتزلة فيحقبة من الزمن معروف [1] مشهور، ولله الأمر من قبل ومن بعد .

وقد أصاب الإمام أحمد بن حنبل أكبر نصيب من التعذيب والسجن فجاهد، وجادل وصبر واحتسب وناظر المعتزلة ،وكشف زيفهم – وكلامه – رحمه الله –"....

فهذا الباب جار على كلام من تقدم من أئمة الهدى، ليس له قول ابتدعه ،ولكن أظهر السنة وبيّنها ،وذبّ عنها ،وبيّن حال مخالفيها ،وجاهد عليها ،وصبر على الأذى فيها لمّا أظهرت الأهواء والبدع ،وقد قال الله تعالى: (وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لمّا صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون) [2] فالصبر واليقين:

---

(١) ذكر ابن تيمية طرفا من تاريخ هذه المحنة وماحدث للمسلمين من اضطهاد على أيدي المعتزلة ،راجع: مجموعة الرسائل الكبرى ،جـ١ ، ص ١٣٧، ١٣٨.

(٢) سورة السجدة ،آية (٢٥).

يهما تنال الإمامة في الدين ، فلما قام بذلك قرنت باسمه من الإمامة في السنة ماشهر به ،وصار متبوعا لمن بعده كما كان تابعا لمن قبله .

وإلا فالسنة هي ماتلقاه الصحابة عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وتلقّاه عنهم التابعون ثم تابعوهم إلى يوم القيامة ،وإن كان بعض الأئمة بها أعلم ، وعليها أصبر ... "(١) .

ولما تولى المتوكل مقاليد الحكم أفل نجم المعتزلة ،وضعف أمرهم ، ودارت عليهم الدوائر ،وساء منقلبهم فنصر أهل السنة والحديث ،واضطهد بعض رؤساء المعتزلة وسجنهم وصادر أملاكهم .

وأما أولئك الخلفاء الذين نصروا هذه البدعة وعذّبوا من عذّبوا ، وقتلوا من قتلوا فقد وافاهم الأجل المحتوم ، الذي هو نهاية كل مخلوق : فقَدِموا إلى ماقدّموا ، وصاروا لمن بعدهم أحاديث وأنباء ولم يتزوّدوا من هذه الدنيا إلا حنوطا وكباء ، والبقاء السرمديّ لمن تفرد به وحده لارب غيره ، ولا إله سواه ..

...

---

(١) مجموع الفتاوى ،لابن تيمية ،جـ ٣ ، ص ٢٤.

المطلب الأول

اختلاف الناس في مسألة كلام الله

ويذكر ابن تيمية أن أقوال الناس قد اختلفت في مسألة كلام الله ـ تعالى ـ اختلافا عظيما ، وقد بلغت أقوالهم فيها سبعة أقوال[1]، والذى يهمنا من تلك الاقوال أربعة :

ـ الأول : قول من يقول ان كلام الله هو مايفيض على النفوس من المعاني التي تفيض اما من العقل الفعال عند بعضهم ، واما من غيره. وهذا قول الصابئة والمتفلسفة الموافقين لهم كابن سينا وامثاله ، ومن دخل مع هؤلاء من متصوفة الفلاسفة ومتكلميهم[2] . وقد تأثر الغزالي في كتابه " مشكاة الانوار " باقوال هؤلاء الملاحدة حيث : "... جعل تكليم الله لموسى من جنس مايلهمه النفوس من العلوم ..."[3] .

وهؤلاء الفلاسفة الملاحدة لايؤمنون إيمانا حقيقيّا بالملائكة[4]، ولايؤمنون بجبريل الذي نزل بالقران إلى محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ بل " .. يجعلون الملائكة مايتمثّل في نفس النبيّ من الصور الخيالية النورانيّة ، وكلام الله مايحصل في نفسه من ذلك . فالنبي عندهم يأخذ عن هذه الأمثلة الخياليّة في نفسه الدالة على العلم العقلي ... ... وموسى كُلِّم عندهم بحجاب الحرف والصوت ، أي بخطاب كان في نفسه ، ليس خارجا عن نفسه . ويقول بعضهم : كُلِّم من سماء عقله ، وأحدهم يكلم بدون هذا الحجاب ، وهو الهامه

---

(١) منهاج السنة ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٢١ .
(٢) منهاج السنة ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٢١.
(٣) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ٢٠٥.
(٤) يقول ابن تيمية ـ رحمه الله ـ : " ... وقد بسط الكلام على هذا وبين أن الملائكة التي وصفها الله في كتابه لايصح أن تكون هي مايذكرونه من العقول والنفوس بوجوه كثيرة ...".

درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ٢١٩.

المعاني المجردة في نفسه ... "(١)

وإذا كان هذا قولهم في الملائكة وفي تكليم الله لموسى ، فقولهم في جبريل الذي نزل بالقرآن من عند الله إلى محمد صلى الله عليه وسلم أدهى وأمر: فهم يقولون : — " ... ليس هنا جبريل منفصل عن النبي ، وإنما جبريل ما يُتخيَّل في نفسه من الصور النورانية التي تخاطبه ،وحينئذ فيكون من خلق في نفسه هذه الأصوات ابتداء قد كلمه الله تكليما،ومن خلقت فيه بواسطة هذه الصورة نزل عليه جبريل بها فيكون ما يحصل لآحاد الناس من الأصوات التي يسمعها في نفسه أعظم من القرآن ،وهي بأن تكون كلام الله أحق من القرآن ،وتكون التوراة أعظم من القرآن.."(٢)

" ... ومن هؤلاء من يقول: جبريل هو العقل الفعال ،ويقول : ليس بضنين : أي ببخيل ،لأنه فيّاض وهذا جهل ،لأن قراءة الأكثرين: بظنين، أي بمتهم ،وهو المناسب ،أي ماهو بمتهم على ماغاب عنا ،بل هو أمين في إخباره بالغيب .

وإذا قيل : ضنين ،بمعنى بخيل كان ذلك وصفا له بأنه لايبخل بعلم الغيب بل يُبيِّن الحق ..."(٣) .

ومما هو معلوم ببديهة العقول أن قول هذه الفئة من الفلاسفة في كلام الله فاسد ، وقولهم في جبريل أفسد منه .

— أما فساد قولهم في كلام الله فبيِّن ; وذلك لأنهم " ... في الحقيقة لم يثبتوا لله كلاما ، ولاتكليما هو أمر ونهي وإنما أثبتوا مجرد العلم والإعلام "(٤)؛ لأن التكليم عندهم هو أن يسمع النبي ألفاظا في نفسه(٥)،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ،لابن تيمية ،ج ١٠ ، ص ٢٠٥.
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢١٧.
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢١٨ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٠٩ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٢١٦.

فهم لم يثبتوا لله كلاما إلا ما كان في نفوس البشر. يقول ابن تيمية في توضيح مذهبهم :

" ...وهؤلاء عندهم لا يكون إحداثه - أي التكليم - إلا في نفس الرسول أو جبريل عند من يسلم أن جبريل ملك منفصل عن النبي قائم بنفسه وهذا لا يقوله إلا من قرب إلى الإسلام منهم ، وأئمتهم لا يقولون ذلك ولا يعرفون جبريل إلا ما في نفس النبي من الخيال أو العقل الفعّال ; فقول المعتزلة خير من قول هؤلاء بكثير. [1]

وتكليم الله لموسى - الذي أثبته القرآن ، ودل عليه دلالة صريحة وأكيدة - هو عندهم بمعنى : " أنه خلق لفظا في نفس موسى سمعه موسى من غير أن يكون له وجود في الخارج فهذا من جنس ما يسمعه النائم في نفسه من الأصوات وما يقع لأرباب الرياضات من الأصوات التي يسمعونها في أنفسهم.. " [2]

وقولهم هذا باطل ; لأنه إذا كان تكليم الله لموسى من هذا الجنس فليس له مزية على غيره من الأنبياء والمرسلين بل ليس له مزية على سائر البشر ; لأن أفراد الناس قد تحدث لهم أصوات في نفوسهم يسمعونها : إما يقظة وإما مناما والإنسان قد يسمع هواتف في نفسه أكثر من أن يُحصى.

فإن كان تكليم موسى من هذا الجنس - كما يزعم هؤلاء المتفلسفة - فآحاد الناس يشاركونه في ذلك فضلا من الأنبياء والمرسلين . وهذا قول ظاهر البطلان ; لأن الله قد اصطفى موسى ، وخصه بالتكليم تخصيصا لم يشركه فيه سائر الأنبياء والمرسلين [3] . قال تعالى :

(ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك وكلم الله موسى تكليما) [4] .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية ، جـ١٠ ، ص ٢١٤ ، ٢١٥.

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢١١.

(٣) راجع المصدر نفسه ، ص ٢١٢ .

(٤) سورة النساء ، آية (١٦٤).

وقال تعالى : (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله)[1]

وقال تعالى : (قال يا موسى إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي)[2]

وقال تعالى : (هل أتاك حديث موسى إذ ناداه ربه بالواد المقدس طوى)[3].

ومما تقدم يتضح بطلان قولهم في كلام الله تعالى •

وأما بطلان قولهم في جبريل فبيّن فإنه من المعلوم بالضرورة من دين المسلمين أن جبريل ملك حي متكلم ، كان ينزل على النبي — صلى الله عليه وسلم — بالوحي ، وليس جبريل مجرد ما يتخيل النبي في نفسه من الصور النورانية التي تخاطبه كما يزعم هؤلاء الفلاسفة •

والدليل على ذلك من القرآن قوله تعالى :

(إنه لقول رسول كريم • ذي قوة عند ذي العرش مكين • مطاع ثم أمين) إلى قوله (ولقد رآه بالأفق المبين)[4] • فأخبر أنه رسول كريم ذو قوة عند ذي العرش ، وأنه مطاع هناك أمين •

ومن المعلوم أن ما في نفوس البشر من الصور لا يوصف بهذا •

وقال تعالى :(علمه شديد القوى • ذو مرة فاستوى وهو بالأفق الأعلى ثم دنا فتدلّى فكان قاب قوسين أو أدنى فأوحى إلى عبده ما أوحى ما كذب الفؤاد ما رأى أفتمارونه على ما يرى • ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى إذ يغشى السدرة ما يغشى ما زاغ البصر وما طغى لقد رأى من آيات ربه الكبرى)[5] • فأخبر أن معلمه معلم شديد القوى وأنه ذو مره [6] والمأثور عن ابن مسعود[7] وعائشة

---

(١) سورة البقرة ، آية (٢٥٣)•

(٢) سورة الاعراف آية (١٤٤)•

(٣) سورة النازعات آية (١٥ ، ١٦)•

(٤) سورة التكوير ، آية (١٩–٢٣)•

(٥) سورة النجم ، آية (٥–١٨)•

(٦) قال مجاهد ذو مرة : ذو قوة وقال أبو عبيدة : ذو شدة وإحكام وعن ابن عباس : ذو خلق حسن (فتح الباري ، ج ٨ ، ص ٦٠٤)•

(٧) راجع : فتح الباري بشرح صحيح البخاري — لابن حجر (كتاب التفسير — سورة النجم ، ج ٨ ، ص ٦٠٢ ، ٦٠٩)•

أن المرئي مرتين هو جبريل ، رآه على صورته التي خلق عليها مرتين. ومن المعلوم أنه إذا كان المرئي جبريل، وأنه الذي رآه عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى ، وأنه استوى وهو بالأفق الأعلى ـ امتنع أن يكون جبريل هو ما في نفس النبي من الصور النورانية كما يزعم هؤلاء الفلاسفة (١) .

وبهذا يتقرر لدينا أن هذه الطائفة قد ضلت في مسألة كلام الله ضلالا بعيدا وتخبطت في ظلمات بعضها فوق بعض وقالت في كلام الله وفي الملائكة وفي جبريل قولا شططا ولولا أن قول هذه الطائفة من الفلاسفة له صلة بقول الفيلسوف ابن رشد في مسألة كلام الله لما استجزت نقله ولأضربت عن ذكره وطويته بأسره؛ لأن كله ترهات وخرافات ، وقول على الله بلا علم ولا هدى ولا كتاب منير ،وهو من أخبث الأقوال وأردئها .

والسبب في ذكر قول هذه الطائفة هو أنني وجدت الإمام ابن تيمية يرى أن هناك صلة بين قول هذه الطائفة ورأي ابن رشد في مسألة كلام الله تعالى ،ويشير ابن تيمية إلى تلك الصلة بقوله : " ...ولما كان ابن رشد هذا يعتقد في الباطن ما يعتقده من مقالات المتفلسفة ،كانت غايته فيما أثبته من كلام الله هو من جنس الاعلام العام الذي يشترك فيه نوع الإنسان ... " (٢) .

ويؤكد ابن تيمية هذا المعنى في موضع آخر ،مبينا أن ابن رشد قد تأثر بقدر من أقوال هؤلاء الفلاسفة ، وأن قوله ـ في مسألة كلام الله ـ مشوبا بأقوالهم وجار على أصولهم ،وفي هذا المعنى يقول: " ... فخيارهم يؤمنون بدرجة من درجات إعلام الله وإيحائه إلى عباده ، كما ذكر ابن سينا، وابن رشد ،وأمثالهما ،ولا يؤمنون بما فوق ذلك.." (٣)

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل ،لابن تيمية ،جـ١٠ ، ص ٢١٧ ،٢١٨ .
(٢) المصدر نفسه ، جـ ١٠ ، ص ٢٠٦ .
(٣) المصدر نفسه ، جـ ١٠ ، ص ٢٠٦ .

ويرى ابن تيمية أن قول ابن رشد في هذه المسألة لايقبله ،ولايقول به الأشاعرة ، ولا المعتزلة ، فضلا عن السلف ،" ... بل هو قول المتفلسفة والصابئة ، الذينهم شر من اليهود والنصارى ..."(١) وسوف يأتي تفصيل رأي ابن رشد بعد ذكر أهم أقوال الفرق في كلام الله تعالى .

-القول الثاني :

قول المعتزلة : إنكلام الله مخلوق محدث مفعول يخلقه الله سبحانه في جسم من الأجسام ، ولابد أن " يوجد في المحل ويستحيل(٢) وجوده لافي محل " وهم يطلقون القول بأنه يتكلم بمشيئته متى شاء ،وإذا شاء ، ولكن يريدون بذلك أنه يخلق كلاما منفصلا عنه ، وهو عرض يخلقه الله في جسم من الأجسام على وجه يسمع ويفهم معناه ، ثم يؤديه الملك إلى الأنبياء عليهم السلام . ويقولون في تكليم الله لموسى إنه خلق كلاما في الشجرة سمعه موسى بن عمران - عليه السلام . ويرون أن كلامه سبحانه حروف منظومة وأصوات مقطعة مفعولة لله خلقها بقدرته(٣) سبحانه .

وكلامه محدث لم يكن ثم كان أحدثه الله بقدرته ومشيئته على حسب مصالح العباد ،وهو أمر ونهي وخبر ... فهو من جنس الكلام المعقول في الشاهد.

والمتكلم عند المعتزلة هو من فعل الكلام ولو في غيره(٤) وليس المتكلم

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ،لابن تيمية ،ج١٠ ، ص ٢٢١ .
(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل ،للقاضي عبدالجبار ،ج٧ ، ص ٢٦.
(٣) الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار ،ص ٥٦٣.
(٤) يؤكد نسبة هذا القول إلى المعتزلة أننا نجد القاضي عبدالجبار يبين أن: حد المتكلم هو من فعل الكلام ولو في غيره ويستدل على ذلك بأن أهل اللغة ينسبون كلام المصروع من الإنس إلى الجن فيقولون : إن الجان يتكلم بلسانه ولايضيفون كلام المصروع إليه ،بل يضيفونه إلى الجان وفي هذا المعنى يقول: " ... ومما يبين ذلك:أن المعلوم من حالهم -أهل اللغة- أنهم يقولون في المصروع : إن الجان يتكلم على لسانه ،(=)

هو من قام به الكلام ، يقول القاضي عبد الجبار : " ... إن حقيقة المتكلم أنه فعل الكلام وأحدثه ..."(١) .

وقد وضح القاضي عبد الجبار مذهب المعتزلة في كلام الله بقوله :
" ... إن كلام الله عز وجل من جنس الكلام المعقول في الشاهد ، وهو حروف منظومة وأصوات مقطعة . وهو عرض يخلقه الله سبحانه في الأجسام على وجه يسمع ، ويفهم معناه ، ويؤدي الملك ذلك إلى الأنبياء ـ عليهم السلام ـ بحسب ما يأمر به عز وجل ويعلمه صلاحا ، ويشتمل على الأمر والنهي والخبر وسائر الأقسام ، ككلام العباد ... + ...

" ... ولاخلاف بين جميع أهل العدل(٢) في أن القران مخلوق محدث مفعول ، لم يكن ، ثم كان ، وأنه غير الله عز وجل ، وأنه أحدثه بحسب مصالح العباد ، وهو قادر على أمثاله ، وأنه يوصف بأنه مخبر به وقائل وآمر وناه ، من حيث فعله . وكلهم يقول : إنه عز وجل متكلم به ..."(٣)

والذي دفع المعتزلة إلى القول بخلق القران هو : شبه ذهنية وأوهام عقلية نشأت لديهم بسبب مطالعتهم لذلك القدر البغيض من الفلسفة اليونانية (٤) .

(=) ولايضيفون ذلك الكلام إليه ، وإن سمعوه من ناحية فيه على الوجه الذي يسمعونه من السليم ، لما اعتقدوا ان فاعل ذلك الكلام هو الحي دونه ، فصح بذلك انهم وصفوا المتكلم متكلما من حيث فعل الكلام ... " (المغني في ابواب التوحيد والعدل ، للقاضي عبد الجبار ، جـ٧ ، ص ٤٨) .

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل ، للقاضي عبد الجبار ، جـ ٧ ص ٤٨ .

(٢) يقصد بهم المعتزلة ـ على حد زعمه ـ .

(٣) المغني في أبواب التوحيد والعدل ، للقاضي عبد الجبار ، جـ ٧ ، ص ٣ .

(٤) ذكر الشهرستاني : أن أبا الهذيل العلاف يرى أن الله عالم بعلم ، وعلمه ذاته .. فعقب على هذا المذهب بقوله : "... وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لاكثرة فيها بوجه ، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته ؛ بل هي ذاته وترجع إلى السلوب أو اللوازم " . الملل والنحل للشهرستاني ، جـ١ ص ٥٠ .

وبسبب جدلهم مع أرباب الديانات الأخرى : كالمسيحية [1] ـ مثلا ـ وتأثرهم ببعض الشبه التي يوردونها عليهم .

ومن الدوافع التي دفعتهم إلى القول بخلق القرآن ـ إضافة إلى ماذكر ـ طريقتهم المبتدعة في الاستدلال على حدوث العالم ـ أعني دليل الجواهر والأعراض ـ وما اشتمل عليه هذا الدليل من مقدمات باطلة ،التزموا بسببها لوازم فاسدة ، جعلتهم يذهبون إلى أن إثبات معاني ،أو صفات قديمة وراء الذات يلزم منه تعدد القدماء وهو شرك ،وكفر ،وبه كفرت النصارى .

ثم قالت المعتزلة إن النصارى كفروا باثبات ثلاثة قدماء ،فكيف بمن أثبت سبعة قدماء: أي الصفات السبع التي يسميها الأشاعرة صفات المعاني ،ثم زعموا أن من أثبت الصفات قديمة وزائدة على الذات المجردة فقد شابه النصارى [2] في قولهم بالتثليث .

وقالوا ـ أيضا ـ إن اثبات كلام قائم بذات الله يتعلق بمشيئته وإرادته ،ويحدث بعد أن لم يكن بمعنى أنه يتكلم متى شاء وإذا شاء حسب مصالح العباد،وينزل منجما يلزم منه حلول الحوادث بذات الله ، وحلول الحوادث بذات الله يلزم منه أن يكون حادثا مثلها ،لأن مالايخلو عن الحوادث فهو حادث .

ويؤيد ابن تيمية هذا حيث يبيّن أن : الذي دفع المعتزلة إلى القول بخلق القران هو حجتهم التي زعموا أنهم أثبتوا بها حدوث العالم ،وهي: حجة الأعراض ،فإنهم استدلوا على حدوث العالم بحدوث الأجسام ،واستدلوا على حدوث الأجسام بأنها مستلزمة للأعراض ، كالحركة والسكون ،والاجتماع ،

---

(١) راجع : كتاب الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي د. محمد البهي ص ٥١-٨٩ فقد أطال المؤلف النفس في بيان هذا الموضوع مبيّنا تأثير الثقافات الأجنبية على العقلية الإسلامية ـ تحت مبحث "مرحلة الاختلاط" .

(٢) راجع : شرح الأصول الخمسة ،للقاضي عبد الجبار ، ص ٢٩٤.

والافتراق، ولاتخلو عنها ، ثم قالوا إن الأعراض حادثة ،ومالايخلو عن الحوادث فهو حادث [١] ، " ... وعن هذه الحجة - ونحوها - نشأ القول بأن القران مخلوق ، وأن الله - تعالى - لايرى في الآخرة وأنه ليس فوق العرش ،ونحو ذلك من مقالات الجهمية النفاة ؛لأن القران كلام وهو صفة من الصفات ،والصفات عندهم لاتقوم به . وأيضا فالكلام يستلزم فعل المتكلم ،وعندهم لايجوز قيام فعل به ،.... ...

وبالجملة فقد صاروا ينفون ماينفونه من صفات الله تعالى ، لأن اثبات ذلك يقتضي أن يكون الموصوف جسما وذلك ممتنع لأن الدليل على اثبات الصانع إنما هو حدوث الأجسام فلو كان جسما لبطل دليل اثبات الصانع ... "[٢] .

ونجد ابن تيمية - في موضع آخر - يزيد هذا المعنى تاكيدا وتوضيحا حيث يقول : " ... وشبهة نفاة الكلام المشهورة أنهم : اعتقدوا أن الكلام صفة من الصفات لاتكون إلا بفعل من الأفعال القائمة بالمتكلم، فلو تكلم الرب لقامت به الصفات والأفعال وزعموا أن ذلك ممتنع .

قالوا: لأنا إنما استدللنا على حدوث العالم بحدوث الأجسام،واستدللنا على حدوثها بما قام بها من الأعراض التي هي الصفات والأفعال فلو قام بالرب الصفات والأفعال للزم أن يكون محدثا ، وبطل الدليل الذي استدللنا به على "حدوث العالم واثبات الصانع ")[٣]

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ،ج١ ، ص ٣٠١-٣٠٢.
(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٠٦.
(٣) مجموع الفتاوى ،لابن تيمية ،ج ٦ ، ص ٥١٩.

وقد تصدى أهل السنة والحديث لنقد هذا الدليل ، فكشفوا زيفه وبيّنوا أنه دليل مبتدع مخالف للنقل والعقل ،مشتمل على مقدمات مجملة مشتركة تحتمل الحق والباطل ،بحيث يمتنع الاستدلال به مطلقا .

وأن هذا الدليل ساعد أهل الأهواء والبدع على نشر بدعتهم ، والتزموا بسببه لوازم فاسدة في العقل والدين: فكان سببا في قول المعتزلة بخلق القرآن ، وإنكار رؤية الله بالأبصار في دار القرار ونفي علو الله على خلقه ،ونفي الصفات الخبرية ،والأفعال الاختيارية كالنزول ،والإتيان والمجيء ... ...وكذلك نفت الأشعرية العلو،والصفات الخبرية والأفعال الاختيارية ؛لأن من مقدمات هذا الدليل أن مالايخلو عن الحوادث فهو حادث .. ...

وقد صنف أهل السنة رسائل [١] في ذم طريقة المتكلمين ،ومنهجهم وأن دليل الحدوث ،والخوض في الجواهر والأعراض دليل مبتدع لم يستدل به الرسول ولا أحد من الصحابة ولا سلف الأمة وأئمتها ،وقد ذكر أبو الحسن الأشعري في رسالته " إلى أهل الثغر " أنه دليل محرم [٢] في دين الرسل ولايجوز بناء دين المسلمين عليه ،ولا الالتزام بلوازمه الفاسدة .

وقد ذكر ابن تيمية أن : " ... ذم السلف والأئمة لأهل الكلام والجهمية وأهل الخوض في الأعراض والأجسام أعظم ماقصدوا به ذم مثل هذا الدليل ..." (٣) .

---

(١) لقد حفظ لنا كتاب صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ، للسيوطي عددا من هذه الرسائل راجع منها على سبيل المثال: الغنية عن الكلام، تأليف أحمد بن محمد الخطابي، ص ٩١ – ١٠١ ، وراجع : ذم الكلام ، للهروي ، ص ٣٣ – ٨٢ .

(٢) نقل ابن تيمية هذه الرسالة في كتابه درء تعارض العقل والنقل. وقد قابل الدكتور محمد رشاد سالم – رحمه الله – مانقله ابن تيمية على الأصل المخطوط ،راجع: درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٧ ، ص ١٨٦ – ٢١٩.

(٣) مجموع الفتاوى ،لابن تيمية ،ج ٦ ، ص ٥٢٠.

والحق أن قول المعتزلة بخلق القرآن بدعة شنيعة ، وقولهم أن كلام الله مخلوق خلقه الله في غيره ، وهو منفصل عنه ، غير قائم بذاته — قول باطل مخالف للنقل الصحيح والعقل الصريح ، وقد اجتهد السلف والأئمة في رد هذه البدعة ، واشتد إنكارهم لها ، وذلك لأنه قد تقرر لديهم أن قول المعتزلة يفضي إلى انكار أن يكون الله متصفا بالكلام وعرفوا أن حقيقة هذه البدعة : أن الله لايتكلم ولايأمر ولاينهى ، وذلك لأنه من المعلوم ـ بالبديهة ـ عند أرباب العقول ـ أنه لايوصف بالكلام إلا من قامت به هذه الصفة ، لامن خلقها ، وفعلها منفصلة عنه ، ولأن الكلام والقدرة ، والعلم ، وسائر الصفات إنما يعود حكمها إلى من قامت به ، فيوصف بها دون غيره .

واذا خلق الله ـ سبحانه ـ حركة وعلما وقدرة في جسم ، كان ذلك الجسم هو المتصف بهذه الصفات ، ولم تكن تلك الصفات صفاتا لله ؛ بل مخلوقات له ـ سبحانه . ولو كان الله يتصف بمخلوقاته المنفصلة عنه ، لكان إذا أنطق الجامدات وجعلها تتكلم ، أن يكون نطقها كلاما لله ـ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

يوضح ذلك أنه يلزم من دعوى المعتزلة : بأن الله خلق كلامه في الشجرة (١) أو في الهواء فسمعه موسى ، أن يكون ذلك الكلام الذي تنطق به الجمادات ـ يوم القيامة ـ كلام الله ، لأنه الذي جعلها تنطق قال تعالى (وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي انطق كل شيء) (٢) .

وإذا كانت المعتزلة ـ تزعم ـ أن كلام الله لايكون إلا ماخلقه في غيره ، فإنه يجب أن يكون نطق الجامدات وكلام الأيدي ، وشهادة الألسنة والأيدي والأرجل ـ كلاما لله ؛ لأنه الذي أنطقها وجعلها ناطقة ، قال

---

(١) راجع : الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، للزمخشري ، جـ ٢ ، ص ٤٢٨ ، ٤٢٩ .

(٢) سورة فصلت ، آية (٢١) .

تعالى (ولقد آتينا داود منا فضلا ياجبال أوّبي معه والطير وألنا له الحديد)[1]

وقال تعالى : (يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون)[2] .

وقال تعالى : (اليوم نختم على أفواههم وتكلمنا أيديهم ، وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون)[3] .

وقد بيّن ابن تيمية فساد مذهب المعتزلة في كلام الله تعالى بقوله : " إن سلف الأمة وأئمتها كانوا على الإيمان الذي بعث الله به نبيّه - صلى الله عليه وسلم - يصفون الله بما وصف به نفسه ،وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ،ومن غير تكييف ولا تمثيل . ويقولون: إن القرآن كلام الله - تعالى - ويصفون الله بما وصف به نفسه من التكليم والمناجاة والمناداة ، وما جاءت به السنن والآثار موافقة لكتاب الله تعالى .

فلم يكن في الصحابة والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين ،وسائر أئمة المسلمين من قال: إن كلام الله مخلوق خلقه في غيره ،ولم يقم به كلام ،كما قالته : "الجهمية " من المعتزلة وغيرهم ؛بل لما أظهروا هذه البدعة اشتد نكير السلف والأئمة لها ،وعرفوا أن حقيقتها أن الله لا يتكلم ، ولا يأمر ولا ينهى !! ; إذ كان الكلام وسائر الصفات إنما يعود حكمها إلى من قامت به ، فلو خلق كلاما في الشجرة : (إنني أنا الله لا إله إلا أنا) ،لكان ذلك كلاما للشجرة ،وكانت هي القائلة : (إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني)[4] بمنزلة الكلام الذي تنطق به الجلود حين قال لها أصحابها: (لم شهدتم علينا؟ قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء)[5] ... ...

---

(١) سورة سبأ ، آية (١٠).
(٢) سورة النور ،آية (٢٤).
(٣) سورة يس ،آية (٦٥).
(٤) سورة طه ،آية (١٤).
(٥) سورة فصلت ،آية (٢١).

وقد علم أن الله إذا خلق في بعض الأعيان علما ، أو قدرة ، أو حركة أو إرادة ، كان ذلك المحل هو العالم القادر ، المتحرك ، المريد ، فلو لم يكن كلامه إلا مايخلقه في غيره ، لكان الغير هو المتكلم به .." (١)

ويمضي ابن تيمية في نقده للمعتزلة مبيّنا أن قولهم في كلام الله مخالف لما جاءت به الرسل " ... فالرسل الذين خاطبوا الناس ، وأخبروهم أن الله قال ، ونادى ، وناجى ، ويقول ، لم يفهموهم أن هذه مخلوقات منفصلة عنه ؛ بل الذي أفهموهم إياه أن الله نفسه هو الذي تكلم ، والكلام قائم به لابغيره ، ولهذا عاب الله من يعبد إلهـا لايتكلم فقال: (أفلا يرون أن لايرجع إليهم قولا ولايملك لهم ضرا ولانفعا" (٢) وقال : (ألم يروا أنه لايكلمهم ولايهديهم سبيلا) (٣) .

ولايحمد شيء بأنه متكلم ، ويذم بأنه غير متكلم ، إلا إذا كان الكلام قائما به ، وبالجملة لايعرف في لغة العرب ولاعقل : قائل متكلم إلا من يقوم به القول والكلام ، كما لايعقل حي إلا من تقوم به الحياة ، ولاعالم إلا من يقوم به العلم ، ولامتحرك إلا من تقوم به الحركة ، ....

فمن قال : إن المتكلم هو الذي يكون كلامه منفصلا عنه ، قال مالايعقل ، ولم يُفَهِّم الرسلُ للناس هذا ؛ بل كل من سمع مابلغته الرسل من الله يعلم بالضرورة أن الرسل لم ترد بكلام الله ماهو منفصل ؛ بل ماهو متصف به.." (٤)

ونجد ابن تيمية (٥) يرى أن زعم المعتزلة : " بأن القرآن مخلوق يخلقه الله في جسم من الأجسام ، وأنه لابد له من محل ، وأن الله لما كلم موسى خلق صوتا في الشجرة - يلزم منه أن تكون الشجرة هي التي قالت:

---

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، جـ ٦ ، ص ٥١٨ ، ٥١٩ ، وراجع : منهاج السنة ، لابن تيمية ، جـ ١ ، ص ٢٢٢ .
(٢) سورة طه ، آية (٨٩) .
(٣) سورة الأعراف ، آية (١٤٨) .
(٤) منهاج السنة ، لابن تيمية ، جـ ١ ، ص ٢٢٢ .
(٥) راجع : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، جـ ٦ ، ص ٣١٥ ، ٣١٦ .

(أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني) ؛ لأن الكلام ـ في نظر جميع الخلق ـ كلام من قام به الكلام(١) .

وهذا هو السبب في أن أئمة السنة قالوا: عبارات مطلقة في تكفير الذين يقولون إن القرآن مخلوق (٢) .

وبعد أن اتضح لنا ـ بما لا يدع مجالا للشك ـ أن مذهب المعتزلة في صفة الكلام مذهب باطل متناقض ، وأن مخالفته للمنقول والمعقول وما جاءت به الرسل ظاهرة ،وأنه يلزم منه لوازم تفضي إلى الكفر، فإن النفس تتطلّع وتشتاق إلى معرفة حكم من قال بخلق القرآن هل يكفر أم لا ؟

والحق أن أئمة السنة قد بيّنوا أن القول بخلق القرآن كفر ،وكفروا الجهمية القائلين بخلق القرآن وعادوهم في الله ، وأبغضوهم ،وهجروهم، ورفضوا الخوض معهم في بدعتهم أو مجادلتهم ،واتفقوا على مقتهم ،وكبتهم وإذلالهم ،وابعادهم ،وعدم صحبتهم ،أو سماع كلامهم ، أو مبادرتهم بالقول في شيء من بدعهم ،وأجمعوا على أنه لا ينبغي توقير أهل البدع أو احترامهم ؛ بل اعتبروا هجرهم ومجانبتهم قربة إلى الله(٣) .

وعلى الرغم من ذلك كله فإن تكفير شخص بعينه يحتاج إلى تثبت ، واحتياط ، في إصدار الحكم بالتكفير عليه ؛وذلك لأن التكفير يختلف بحسب حال الشخص ،وقد حرر ابن تيمية القول في ذلك تحريرا دقيقا حيث قال :

" ... وأما التكفير : فالصواب أنه من اجتهد من أمة محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ وقصد الحق ،فأخطأ : لم يكفر ؛بل يغفر له خطأه ومن تبيّن

---

(١) راجع: منهاج السنة ، لابن تيمية ،جـ١ ، ص ٢٢٣ ،وراجع: جامع الرسائل لابن تيمية ـ المجموعة الأولى ص ١٥٦.

(٢) راجع: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ،اللالكائي، جـ٢ ص ٣١٢، تحقيق د. أحمد سعد حمدان .

(٣) راجع: عقيدة السلف وأصحاب الحديث ،عبد الرحمن بن إسماعيل الصابوني ص ١٠٠ ، ١١٢ ، تحقيق بدر البدر.

له ماجاء به الرسول ، فشاق الرسول من بعد ماتبيّن له الهدى، واتبع غير سبيل المؤمنين: فهو كافر، ومن اتبع هواه وقصر في طلب الحق ، وتكلم بلاعلم ، فهو عاص مذنب "،ثم قد يكون فاسقا ،وقد تكون له حسنات ترجح على سيئاته .

فالتكفير يختلف بحسب اختلاف حال الشخص ، فليس كل مخطئ ولامبتدع ، ولاجاهل ، ولاضال يكون كافرا ؛ بل ولافاسقا ؛ بلولا عاصيا ،لاسيما في مثل مسألة القران ، وقدغلط فيها خلق من أئمة الطوائف المعروفين عند الناس بالعلم والدين ،وغالبهم يقصد وجهامن الحق فيتّبعه ،ويعزب عنه وجه آخر لايحققه فيبقى عارفا ببعض الحق جاهلا ببعضه ، بل منكرا له ..."(١) .

وبعد أن بينت قول المعتزلة في كلام الله ، أنتقل إلى قول آخر من أقوال الفرق التي ضلت في هذه المسألة.

القول الثالث :

وهو قول الأشاعرة: الذين زعموا أن : حقيقة (٢) الكلام هو ماقام بالنفس ،فكلام الله - سبحانه - معنى قائم بالنفس ،وهو صفة قديمة أزلية قائمة بذاته تعالى ، ليست بحرف ولا صوت (٣) .

وزعم الأشاعرة أن كلامه صفة واحدة لاتعدد فيها : بمعنى أنها معنى واحد (٤) : فهي أمر ،ونهي ،واستفهام ، وخبر ، والكلام النفسي عند الأشاعرة قديم قائم بذاته ، يعبّر عنه بالألفاظ ،فإذا قرئ بالعربية كان قرآنا ،وإذا قرئ بالعبرانية كان توراة أو زبورا ،وإذا قرئ بالسريانية كان انجيلا (٥) .

---

(١) مجموع الفتاوى ،لابن تيمية ،جـ١٢ ،ص ١٨٠.

(٢) راجع: شرح المواقف ،للجرجاني ، الموقف الخامس ،ص ١٥٠ ،تحقيق د. أحمد المهدي .

(٣) انظر: شرح جوهرة التوحيد، ابراهيم البيجوري ،ص ٧١.

(٤) راجع : شرح المواقف ،للجرجاني ، ص ١٥٠.

(٥) راجع : أصول الدين ، للبغدادي ، ص ١٠٨.

وزعمت الأشعرية أن القراءة غير المقروء ؛ لأن المقروء هو كلام الله وهو معنى واحد قائم بذاته تعالى ، وأما القراءة فليست[1] كلام الله بل الألفاظ تدل عليه .

وبناء على هذا ، فكلام الله - عند بعض الأشاعرة - يطلق على الكلام النفسي القديم حقيقة ، بمعنى أنه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى ويطلق على الكلام اللفظي مجازا[2] . قال في شرح المواقف :

" ... فالشيخ الأشعري لما قال: الكلام هو المعنى النفسي ، فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده .

وأما العبارات : فإنما تسمى كلاما مجازا ، لدلالتها على ماهو كلام حقيقي حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه - أيضا ؛ لكنها ليست كلامه حقيقة ... "[3].

وقد تعقب الجرجاني هذا القول مبيّنا أنه يلزم منه لوازم كثيرة فاسدة : كعدم تكفير من أنكر أن مابين دفتي المصحف كلام الله - مع أنه معلوم من الدين بالضرورة أنه كلامه سبحانه حقيقة . وقد عدل الجرجاني عن هذا الرأي حين قال :

" ... فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني (أي أراد بكلام الله : المعنى القديم وهو النفسي ، والعبارات والألفاظ) ، فيكون الكلام النفسي عنده : أمرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله - تعالى - وهو مكتوب في المصاحف ، مقروء بالألسن ، محفوظ في الصدور ، وهو غير الكتابة ، والقراءة ، والحفظ الحادثة "[4] .

وما يقال : من أن الحروف والألفاظ مترتِّبة متعاقبة في الوجود وكل ماهو كذلك فهو حادث فالألفاظ حادثة فجوابه : أن ذلك الترتيب

---

(١) راجع : أصول الدين ، للبغدادي ، ص ١٠٨.
(٢) انظر : شرح الجوهرة للبيجوري ، ص ٧٢.
(٣) شرح المواقف ، للجرجاني ، الموقف الخامس ؛ ص ١٦٣ ، تحقيق د. أحمد المهدي .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١٦٤.

إنما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة ، فالتلفظ حادث ، والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه ، دون حدوث الملفوظ جمعا بين الأدلة .

وهذا الذي ذكرناه وإن كان مخالفا لما عليه متأخروا أصحابنا ـ أي الأشعرية ـ إلا أنه بعد التأمل تعرف حقيقته ثم كلامه .."(١).

ونستخلص من هذا النص أنه قد طرأ على مذهب الأشاعرة في كلام الله ـ بعض التحول ، وذلك على يد الجرجاني والشهرستاني ، فبعد أن كان الكلام ـ عند الأشاعرة ـ هو المعنى النفسي القديم القائم بذاته تعالى فقط ، وزعموا أن كلامه معنى قديم قائم بذاته ليس بحرف ولا صوت ، والألفاظ حادثة ودالة عليه ، تقدم الجرجاني خطوة واحدة ليجعل الكلام النفسي يشمل المعنى القديم واللفظ جميعا ، وهو قائم بذات الله ، وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالألسن محفوظ في الصدور؛ ولكنه ـ مع الأسف ـ لم يوفق بهذا التحول إلى الدخول في حظيرة مذهب السلف ، بل فرّق بين المكتوب في المصاحف والكتابة ، والمقروء والقراءة ، والمحفوظ والحفظ ، فجعل الكتابة ، والقراءة والحفظ حادثة مخلوقة ، وهذا القول بدعة عند السلف ، وأهل السنة الذين يذهبون إلى أن القرآن كلام الله تكلم الله به بلفظه ومعناه بصوت نفسه ، وكلامه سبحانه غير مخلوق حيث تُلِيَ وكُتِبَ وقُرِئ ، فإذا قرأ الناس كلام الله وكتبوه وحفظوه ، فالكلام في نفسه غير مخلوق ؛ لأن الله قد تكلم به ابتداء . فقراءة المبلغ وكتابة العبد ، وتلاوته وحفظه قد يشار إليها من حيث هي كلام الله فيقال : هذا كلام الله بقطع النظر عن صفات العبد وحركاته .

---

(١) شرح المواقف ، للجرجاني ، الموقف الخامس ، ص ١٦٤ (بتصرف يسير جدا) .

وكذلك المسموع من القارئ هو كلام الله تعالى على الحقيقة لقوله تعالى: (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله)(١) .

فدل هذا على أن المسموع من القارئ كلام الله على الحقيقة، لأن الله تكلم به بلفظه ومعناه، يؤيد هذا أن الله قد توعد المغيرة ابن شعبة المخزومي على مقالته حين سمع تلاوة القرآن من النبي بقوله: (إن هذا إلا قول البشر)(٢) فقال تعالى (سأصليه سقر)(٣) أي على مقالته هذه ولو كانت التلاوة للقران التي سمعها من النبي غير المتلو - كما يدعي الجرجاني وسائر الأشاعرة - لما توعده الله بالنار، لكن سمع السامع، وفهم الفاهم لكلام الله - تعالى شيء حدث في السامع والفاهم عند إرادة الله سماع كلامه وفهمه(٤) .

وبهذا نجد أن الجرجاني وكافة الأشاعرة لم يوفقوا إلى الحق في مسألة كلام الله تعالى، وكيف يوفقون إلى الحق وقد قالوا: بأن الحروف والأصوات وألفاظ القرآن مخلوقة(٥) حادثة؛ ولكنهم لا يصرحون بأنها مخلوقة إلا في مقام التعليم؛ لئلا يتوهم السامع أنهم يقولون بخلق القران مطلقا: أي لفظه ومعناه، كما هو الحال في مذهب المعتزلة.

وإذا تدبرنا كلام الطائفتين نجد أن الفرق بين المعتزلة والأشعرية في كلام الله قريب جدا، فإن جمهور الأشاعرة يوافقون المعتزلة على أن الحروف والأصوات، والألفاظ مخلوقة حادثة غير قائمة بذات الله - تعالى - ولا ينازعونهم في ذلك وإنما خالفت الأشعرية المعتزلة في إثبات

---

(١) سورة التوبة، آية (٦).
(٢) سورة المدثر، اية (٢٥).
(٣) سورة المدثر، آية (٢٦).
(٤) انظر: ابن حزم وموقفه من الإلهيات - عرض ونقد، د. أحمد بن ناصر الحمد ص ٢٦٦.
(٥) راجع: شرح التوحيد، للبيجوري، ص ٧٢.

أمر وراء ذلك هو : المعنى النفسي المدلول عليه بالألفاظ . وزعموا أن حقيقة الكلام هو ما قام بالنفس .

ومما تقدم نجد أن ما أثبتته المعتزلة من أن كلامه أصوات وحروف يخلقها الله في غيره : كاللوح المحفوظ أو جبريل ، أو النبي . تقرُّبه الأشعرية ولا تُنكره وتسميه الأشعرية كلاما لفظيا ، ويعترفون بأنه حادث غير قائم بذات الله تعالى ، ولكنهم يثبتون أمرا آخر وراء ذلك : ألا وهو المعنى القائم بالنفس ، وهذا المعنى النفسي قديم قائم بذاته تعالى ، وهو حقيقة كلام الله ، ويعبر عنه بالألفاظ ، وهو غير العبارات لأن العبارات الدالة على المعنى النفسي القديم تختلف باختلاف الزمان والمكان والقوم المخاطبين [1] .

وأما المعنى النفسي فهو واحد لا يتعدد ، ولا يختلف ولكن له أقسام اعتبارية : " .. فمن حيث تعلقه بطلب الصلاة مثلا : أمر ، ومن حيث تعلقه بطلب ترك الزنا مثلا : نهي ، ومن حيث تعلقه بأن فرعون فعل كذا مثلا : خبر ، ومن حيث تعلقه بأن الطائع له الجنة : وعد ، ومن حيث تعلقه بأن العاصي يدخل النار ، وعيد إلى غير ذلك ..." [2] .

وعلى هذا فإن كلام الله ـ عند الأشاعرة ـ صفة واحدة لا تعدد فيها هي معنى قائم بالنفس قديم ، تدل عليه الألفاظ وتعبِّر عنه .

والدلالة على المعنى النفسي القديم تختلف ، وليست محصورة في الألفاظ ؛ بل قد يدل عليه بالاشارة والكتابة ، كما يدل عليه بالعبارة وصيغ الأمر والنهي [3] .

---

(١) راجع : شرح المواقف ، للإيجي ـ الموقف الخامس ص ١٤٩ ، ١٥٠ ، تحقيق د. أحمد المهدي .

(٢) شرح جوهرة التوحيد ، للبيجوري ، ص ٧٢ .

(٣) انظر : شرح المواقف للإيجي ، الموقف الخامس ، ص ١٥٠ .

ومماتقدم نجد أن النزاع بين الأشعرية والمعتزلة في اثبات المعنى النفسي ونفيه ، فالأشعرية تثبته، والمعتزلة تنفيه .

وأما الحروف والأصوات فمتفقون [1] على أنها مخلوقة حادثة غير قائمة بذاته تعالى ، وقيام الحوادث بذات الله ممتنع باتفاق المعتزلة والأشعرية؛ لأنهم قالوا: في دليلهم المبتدع ،على حدوث العالم إن مالايخلو عن الحوادث فهو حادث . ولو قامت به الحوادث ، للزم - على حد زعمهم - أن يكون حادثا .

وقد اعترف الجرجاني بأن الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة في الكلام ليس بعيد ، حيث قال: " ... إذا عرفت هذا الذي قررناه لك فاعلم أن مايقوله المعتزلة في كلام الله - تعالى - وهو خلق الأصوات والحروف الدالة على المعاني المقصودة ،وكونها حادثة قائمة بغير ذاته - تعالى - فنحن نقول به ولانزاع بيننا وبينهم في ذلك - كما مر [2] آنفا - وما نقوله نحن ونثبته من كلام النفس المغاير لسائر الصفات فهم ينكرون ثبوته .

ولو سلموه لم ينفوا قدمه الذي ندعيه في كلامه - تعالى - فصار محل النزاع بيننا وبينهم نفي المعنى النفسي وإثباته ..." [3]

والسبب الذي دفع الأشعرية إلى القول بأن كلام الله - تعالى - معنى واحد قديم ،قائم بالنفس ،هو أنهم رأوا أن الصفة لابد وأن تقوم بالموصوف وأن كلاما منفصلا عن المتكلم غير قائم بذاته لايكون كلاما له - سبحانه - بل هو كلام للمحل الذي قام به ذلك الكلام .

---

(١) راجع : شرح المواقف ،للإيجي ، الموقف الخامس - ص ١٥٢.

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٤٩ ، ١٥٠.

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٥٢.

ولما كان الأشاعرة ينفون قيام الحوادث بذات الله - التزاما بلوازم دليل الحدوث المبتدع : الذي قالوا فيه إن مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث - جعلوا القديم القائم بذاته هو المعنى فقط ، وقالوا : حقيقة الكلام هو المعنى القائم بالنفس ، والمتكلم هو من قام به الكلام .

وبناء على هذا ذهب الأشاعرة : إلى أن كلام الله معنى واحد ، قديم قائم بذات الله - سبحانه - هو أمر ، ونهي ، وخبر ، واستفهام ، ووعد ووعيد : وهذه الوجوه راجعة إلى اعتبارات في كلامه لا إلى نفس الكلام والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء - دلالات على الكلام الأزلي النفسي القائم بذات الله ، فالمدلول وهو: القران المقروء : قديم أزلي قائم بالذات ، والدلالة وهي : العبارات : وهي القراءة : مخلوقة محدثة غير قائمة بذاته ، وفرقوا بين: المقروء ، والقراءة والمتلو ، والتلاوة . وقالوا : الكلام معنى قائم بالنفس ، والعبارة دالة على ما في النفس ، فكلام الله : معنى واحد نفسي إن عُبِّر عنه بالعربية كان قرانا ، وإن عبر عنه بالعبريّة كان توراة ، وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلا . ولاتسمى العبارات كلاما إلا مجازا[1].

وقد منع الأشاعرة قيام الحروف بذات الله ، وامتنعوا عن القول بأن الله يتكلم بصوت[2] ؛ لأنهم قد التزموا بلوازم دليل الحدوث المبتدع ، فقالوا : إن قيام الحوادث بذات الله ممتنع ؛ لأن مالا يخلو عن الحوادث أو ماقامت به الحوادث فهو حادث " : فلو تكلم الله بحروف وأصوات لاستلزم ذلك قيام الحوادث بذاته ، وقيام الحوادث بذات الله ممتنع عندهم ، لزعمهم أنه لو قامت الحوادث بذات الله لاستلزم ذلك

---

(١) انظر: الخطط ، للمقريزي ، ج٢ ، ص ٣٥٩ .

(٢) يقول الاسفرايني : ".. وأن تعلم أن كلام الله - تعالى - ليس بحرف ، ولاصوت ؛ لأن الحرف والصوت يتضمنان جواز التقدم والتأخر ، وذلك مستحيل على القديم سبحانه ..." التبصير في الدين ، للإسفرايني تحقيق كمال يوسف الحوت ص ٦٧ .

أن يكون حادثا من جملتها .

وهذا اللازم نشأ من دليل الحدوث المبتدع ـ دليل الجواهر والأعراض ـ الذي استدلوا به على حدوث العالم واثبات الصانع ، فإن القوم قد استدلوا على حدوث العالم : الجواهر والأعراض ـ بحدوث الأجسام واستدلوا على حدوث الأجسام بأنها لاتخلو عن الأعراض ـ وهي الصفات والأفعال ـ والأعراض حادثة ومالايخلو عن الحوادث فهو حادث ، فقالوا : لو قامت الحروف والأصوات [1] بذات الله للزم أن يكون محدثا وبهذا يبطل الدليل الذي استدلوا به على حدوث العالم وإثبات الخالق .

ومن هنا قالوا : القديم هو المعنى وهو قائم بذاته تعالى ، فكلامه معنى واحد قديم قائم بالنفس والعبارات دالة على ذلك المعنى النفسي .

وقالت المعتزلة هذه مكابرة للعقل فكلامه من جنس الكلام الذي في الشاهد : مؤلف من حروف وأصوات مقطعة ، ومتعاقبة في الوجود ، متعلقة بمشيئته وإرادته ، وكل ماكان كذلك فهو حادث ، فكلامه تعالى حادث ، ولكنه غير قائم بذاته ؛ لأن مالايخلو عن الحوادث فهو حادث ؛ ولهذا لجأوا إلى أن كلامه ـ تعالى ـ مخلوق يخلقه الله في جسم من الأجسام .

والعاقل البصير يستنبط من كلام كل واحدة من الطائفتين مايستدل به على فساد قول الأخرى .

ولاشك في فساد قول الأشاعرة بأن الرب ـ سبحانه ـ لم يتكلم بصوت ولم يتكلم بحروف القرآن ، وزعمهم أن كلامه [2] ـ فقط ـ هو المعنى القديم القائم بالنفس ، وكلام النفس ليس بحروف وصوت ؛ لأنهم يزعمون أن الحروف دليل على الكلام النفسي فقط ، فليست داخلة في حد الكلام ـ عندهم ـ .

---

(١) راجع : الاقتصاد في الاعتقاد ، للغزالي ، ص ٧٤ .

(٢) يقول الغزالي : " ... ونحن لانثبت في حق الله تعالى إلا كلام النفس ... " الاقتصاد في الاعتقاد ، للغزالي ، ص ٧٥ .

وقول الأشاعرة: إن الرب سبحانه لم يتكلم بحروف [١] القرآن ؛ بل خلقها في غيره ، قول باطل ، وافقوا به المعتزلة الذين زعموا أن كلامه مخلوق منفصل عنه غير قائم بذاته .

ويمكن أن يرد على الأشعرية — في ذلك — بأن يقال : — تلك الحروف المنظومة — كالقرآن العربي — إن قالوا : — هو كلام الله لزم أن لا يكون كلامه قائما به ؛ بل بغيره : وهذا خلاف مذهبهم ؛ فإنهم يقولون : الكلام النفسي معنى قديم قائم بالنفس — وإن قالوا : ليس كلاما لله لزم أن يكون كلاما لمن خلقت فيه ، فلا يكون الكلام العربي كلاما لله ؛ بل كلاما لمن خلق فيه ، وهذا هو ما أنكرته الأشعرية على المعتزلة القائلين بخلق القرآن ، فيلزم الأشاعرة أن يوافقوا — في الحقيقة — قول من يقول : القران مخلوق وهم المعتزلة . وإن كان الأشاعرة قد ضموا إلى ذلك قولا لا حقيقة له يخالف العقل والنقل ، وهو: إثبات معنى واحد يكون هو جميع معاني التوراة ، والإنجيل ، والقرآن .

وهكذا نجد أن الأشاعرة لجأوا إلى هذا الرأي في كلام الله تعالى — بسبب لوازم دليل الحدوث المبتدع — وفرارا من أقوال ظنوها باطلة ، فوقعوا في أقوال أشد تناقضا وبطلانا !!

وقد تصدى ابن تيمية — رحمه الله — لنقد دليل [٢] الحدوث الذي دفع الأشعرية إلى هذا القول — في كلام الله تعالى ، وقرر أنه دليل مبتدع باطل ، ولا يجوز بناء دين المسلمين عليه ؛ وذلك لأن المتكلمين التزموا بسبب هذا الدليل لوازم فاسدة في العقل والدين ، وارتكبوا من جرائه أقوالا مخالفة للمنقول والمعقول .

---

(١) راجع : الاقتصاد في الاعتقاد ، للغزالي ، ص ٧٥ .
(٢) راجع : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٥٢٠ .

وبعد أن نقد ابن تيمية منهج الأشاعرة، ودليلهم الذي ضلوا من قبله في مسألة كلام الله - تعالى - ، أخذ يبين أن الكلام النفسي الذي يقول به الأشاعرة مخالف للنقل والعقل، ومناقض لما جاء عن المرسلين، وما علم بالضرورة من دين المسلمين، وفساده من وجوه عديدة.

أولاً: أن قوله تعالى: (حم تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم)[١]. وقوله سبحانه (بلغ ما أنزل إليك من ربك) [٢] يدل على أن الله تكلم بالقرآن لفظه ومعناه، وأن جبريل نزل بالقرآن كله لفظه ومعناه من عند ربه، وأنه بلّغ كلام الله، والمبلغ إلى الرسول هو كلام الله، والرسول[٣]- أيضا - بلغ كلام الله إلى الناس، فليس لجبريل ولا لمحمد إلا التبليغ والأداء[٤].

ثانيا: ومما يدل على فساد قول الأشاعرة: أن كلام الله معنى واحد ... أن المعنى الواحد يمتنع أن يكون هو الأمر والنهي، والخبر، وأن يكون هو مدلول التوراة، والإنجيل، والقرآن[٥]، فإنا نعلم أن التوراة إذا عربت لم تكن هي القرآن؛ بل معانيها ليست هي معاني القرآن، ونعلم أن القرآن إذا ترجم بالعبرية لم يصر هو التوراة المنزلة على موسى[٦] ونعلم أن معنى قوله تعالى (تبت يدا أبي لهب)[٧] ليس هو معنى قوله تعالى (قل هو الله أحد)[٨].

---

(١) سورة غافر، اية (١، ٢).
(٢) سورة المائدة، آية (٦٧).
(٣) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ج١٢، ص ١٢٩.
(٤) انظر: المصدر نفسه، ج ٦، ص ٥٤١.
(٥) انظر المصدر نفسه، ص ٥٣٩.
(٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٢٣.
(٧) سورة المسد، آية (١).
(٨) سورة الإخلاص، آية (١).

ثالثا : ومما يدل على أن كلامه ليس معنى مجردا - كما تدعي الأشعرية - قوله تعالى (وكلّم الله موسى تكليما)(١) وقوله تعالى: (ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه)(٢) وقوله تعالى : (هل أتاك حديث موسى إذ ناداه ربه بالوادي المقدس طوى)(٣) . وقوله (وناديناه من جانب الطور الأيمن وقربناه نجيّا)(٤) . وقوله : (فلما أتاها نودي ياموسى إني أنا ربك)(٥) ، فقد ثبت بنص الكتاب أن كلام الله مسموع وقد سمعه موسى من الله سبحانه ،وهذه الآيات تدل دلالة صريحة على تكليم سمعه موسى ، ومن المعلوم بالضرورة أن المعنى المجرد القائم بالنفس الذي ليس بحرف وصوت لايسمع ،ومن قال : إن كلام النفس يسمع فقد كابر العقول .

فهذه الآيات تبطل ماذهب إليه الأشاعرة من أن كلامه معنى واحد قائم بالنفس .

وكذلك تدل هذه الآيات على أنه ناداه ، والنداء لايكون إلا بصوت مسموع ، ولايعقل في لغة العرب لفظ النداء بغير صوت مسموع لاحقيقة ولا مجازا(٦)، فدل هذا - كله - على فساد قول الأشاعرة : " إن كلام الله معنى واحد قائم بالنفس ليس بحرف ولا صوت " وبطلانه .

رابعا: دعوى الأشاعرة أن كلام الله معنى واحد لايتعدد ولايتبعض، إن عبر عنه بالعبرانية كان توراة ، وإن عبِّر عنه بالسريانية كان إنجيلا ، وإن عبِّر عنه بالعربية كان قرآنا - دعوى باطلة ، يلزم منها لوازم فاسدة وذلك لأنه :

---

(١) سورة النساء ، آية (١٦٤).
(٢) سورة الأعراف ،آية (١٤٣).
(٣) سورة النازعات ، آية (١٥ ،١٦).
(٤) سورة مريم ،آية (٥٢).
(٥) سورة طه ،آية (١١).
(٦) انظر : مجموع الفتاوى ،لابن تيمية ،ج ٦ ، ص ١٣٠.

- ان كان موسى سمع جميع المعنى ، فقد سمع جميع كلام الله.
- وإن سمع بعضه ، فقد تبعّض ،وكل واحد من هذين الأمرين ينقض قولهم لأنهم يقولون : إنه معنى واحد لايتعدد ولايتبعض .
- وإن كان مايسمعه موسى والملائكة هو ذلك المعنى كله كان كل منهم عالما بجميع إخبار الله وأوامره وهذا معلوم الفساد بالضرورة .
- وإن كان الواحد من هؤلاء إنما يسمع بعض كلام الله ،فقد تبعض كلامه ، وهذا يناقض قولهم :إنه معنى واحد لايتعدد ولايتبعّض [(١)].

خامسا : ومما يدل على فساد قول الأشعرية - أيضا - أنه لو لم يكن كلام الله إلا معنى مجردا قائما بالنفس ليس بحرف ولاصوت ،لكان المخلوق أكمل من الخالق ، وذلك لأننا نعلم أن الحيّ أكمل من الميّت ،وأن العالم أكمل من الجاهل ، وأن الناطق أكمل من الأخرس ،وعلى هذا فنحن نعلم أن الناطق بالمعاني والحروف ، أكمل ممن لايكون ناطقا إلا بالمعاني دون الحروف ، فيمتنع إذا أن يكون كلام الله معنى مجردا ليس بحرف ولا صوت - كما تزعم الأشاعرة - وإلا لكان المخلوق الذي يقوم به الكلام ويتكلم بالمعاني والحروف والأصوات أكمل من الخالق .

ولهذا اختص نبي الله موسى عليه السلام بمزيّة التكليم : حيث كلّمه الله كلاما سمعه ، فكان تكليم الله له بصوته سبحانه أفضل ممن أُوحِيَ إلى قلبه معاني مجردة لم يسمعها بأذنه [(٢)]

سادسا: لو لم يكن الكلام إلا معنى مجردا لكان نصف القرآن كلام الله ، ونصفه ليس كلام الله : فالمعنى كلام الله والألفاظ ليست كلام الله ،وهذا خلاف المعلوم من دين المسلمين ; فإن جبريل نزل على محمد بالقرآن كله لفظه ومعناه ; فجبريل رسول ،بلغ كلام الله إلى الرسول محمد صلى الله

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية ،ج١٢ ، ص ١٣٠.

(٢) انظر: المصدر نفسه ، ج ٦ ،ص ٥٤٠ ، ٥٤١.

عليه وسلم ، ومحمد بلغ كلام الله وأداه ، فليس لجبريل ولا لمحمد إلا التبليغ والأداء فهم رسل فقط ؛ إذ كان جبريل رسوله من الملائكة ومحمد رسوله من البشر ؛ ولهذا أضافه الله إلى جبريل تارة ، وإلى محمد تارة ، وبيّن أن كل واحد منهما رسول ، قال تعالى : (إنه لقول رسول كريم • ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين)[1] فهذا جبريل وقوله تعالى : (إنه لقول رسول كريم • وما هو بقول شاعر قليلا ما تؤمنون)[2] • فهذا محمد •

وقد توهم بعض الغالطين أن إضافة القرآن — في هاتين الآيتين — إلى جبريل ومحمد تقتضي أن محمدا أو جبريلا هو الذي أنشأ حروفه ، وهذا خطأ ظاهر ، وزعم باطل ؛ لأنه لو كان جبريل أو محمد هو الذي أنشأ حروفه ونظمه لامتنع أن يكون الآخر أنشأ ذلك — أيضا •

فلما أضافه الله إلى جبريل تارة ، وإلى محمد تارة ، علم أنه أضافه إليه ؛ لأن كل واحد منهما رسول مبلّغ بلّغ كلام الله وأداه ، لا لأنه أنشاه وابتدأه لا لفظه ولا معناه ، ولهذا قال تعالى : (لقول رسول كريم) ولم يقل: لقول ملك ولا نبي ، فذكر ذلك بلفظ الرسول ، ليبيّن أنه يُبلّغ عن غيره ، فيبلّغ كلام الله الذي تكلم الله به بلفظه ، ومعناه ، وليس لجبريل إلا التبليغ والأداء •[3]

وكذلك محمد ليس له إلا التبليغ والأداء • قال تعالى : (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك)[4] •

---

(١) سورة التكوير ، آية (٢٠)•
(٢) سورة الحاقة ، آية (٤٠ ،٤١)•
(٣) انظر: مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ،ج ٦ ، ص ٥٤١ ،٥٤٢•
(٤) سورة المائدة ،آية (٦٧)•

أريد أن أنتهي من هذا كله إلى تقرير نتيجة واضحة وهي : أن الكلام النفسي الذي يدعي ثبوته الأشعرية قول لا حقيقة له ، ولا تؤيده اللغة ولا يوافقهم عليه العقلاء من بني آدم ، وذلك لأنه ليس في لغة العرب التي نزل بها القرآن أن الكلام هو ما قام بنفس المتكلم وأن المتكلم هو من قام به المعنى فقط ، فهذا القول يخالفهم فيه جميع العقلاء وأهل اللغة الذين قرروا أن الكلام ليس مجرد المعنى ؛ بل هو اللفظ والمعنى معا وهو حروف وأصوات متعاقبة ، ويقوم بذات المتكلم ويتعلق بمشيئته وإرادته . والمتكلم هو من قام به الكلام لفظا ومعنى ، وكان قادرا على التكلم به بلفظه ومعناه ، وتعلق بمشئته وإرادته ، فهو صفة ذات وفعل : بمعنى انه قائم بذات المتكلم ومتعلق بقدرته ومشيئته .

وقد قرر ابن تيمية - فيما سبق - بالدليل النقلي والعقلي أن مذهب الأشعرية - في كلام الله تعالى وقولهم بالكلام النفسي - مذهب باطل مخالف للمنقول والمعقول ، ومخالف للغة العرب ، التي نزل بها القرآن ، ولهذا تصدى له بالنقد وبين فساده .

وبعد أن استعرضنا أهم أقوال الفرق في كلام الله - تعالى - نريد أن نعرف مذهب السلف وأهل السنة والجماعة في هذه المسألة .

القول الرابع :

قول السلف وأهل السنة والجماعة الذين ذهبوا إلى أن الكلام صفة من صفاته سبحانه ، وهذه الصفة ، صفة ذات وفعل معا ، فالله سبحانه لم يزل متكلما إذا شاء بكلام قائم بذاته غير منفصل منه ، وكلامه منزل غير مخلوق ، وكلام الله بحرف وصوت ، وقد كلم الله موسى - عليه السلام - حقيقة بحرف وصوت ، من وراء حجاب وبلا واسطة ملك ، فسمع موسى كلام الله حقيقة .

ونصوص الكتاب والسنة ، وآثار السلف تدل على أن الله - سبحانه - يتكلم ، وينادي، ويناجي ، بحروف وأصوات مسموعة ، وكلام الله لايشبه كلام المخلوقين ، ولا معانيه تشبه معانيهم ، ولاحروفه تشبه حروفهم ، ولاصوت الرب يشبه صوت العبد ؛ فإن الله ليس كمثله شيء لا فى ذاته ولا في صفاته ، ولا في أفعاله ، فكما أن ذاته ليست كذوات المخلوقين وعلمه ليس كعلم المخلوق ، فكذلك كلامه ونداؤه وصوته لايشبه كلام ونداء وصوت المخلوقين .

وكلام الله يشمل المعنى واللفظ وليس الكلام مجرد المعنى كما تزعم الأشعرية .

وكلام الله قديم النوع حادث الآحاد :

ومعنى قديم النوع : أن الله لم يزل ،ولايزال متكلما ، ليس الكلام حادثا منه ،بعد أن لم يكن متكلما .

ومعنى حادث الآحاد: أن آحاد كلامه أي : الكلام المعيَّن المخصوص حادث . والدليل على أن آحاد الكلام حادث تبعا لمشيئة الله ،وأن النداء المعيَّن ، والصوت المعيَّن حدث بعد أن لم يكن نصوص الكتاب والسنة كقوله تعالى : (ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه)(1) ، فالآية تدل على حدوث الكلام عند مجيء موسى للميقات ، فلما حدث كلام الله لموسى بوقت معيَّن ،وفي مكان معيَّن دل على أن ذلك الكلام حادث تبعا لإرادة الله ومشيئته ، وإن كان نوع الكلام قديم ، بمعنى أنه لم يزل متصف بهذه الصفة ولايزال .

وقوله تعالى : (وناديناه من جانب الطور الأيمن)(2) فلما حدث النداء بوقت معيَّن ، ومكان معيَّن،دل هذا على أن النداء حدث في ذلك الوقت بعد أن لم يكن ،والنداء لايكون إلا بصوت مسموع .

---

(1) سورة الأعراف ، آية (١٤٣).

(2) سورة مريم ، آية (٥٢).

وقال تعالى في قصة خروج آدم وحواء من الجنة بعد أن ذاقا الشجرة المنهي عنها (وناداهما ربهما)[1] فإن هذا النداء لم يكن إلا بعد الوقوع في الخطيئة ، فهو حادث قطعا ، لأن النداء حدث بعد أن لم يكن ، فالنداء المعين حادث وإن لم يجعل نوع الكلام حادث ؛ بل النوع قديم ، فالله لم يزل متصفا بالكلام وهذا معنى قول السلفيين : " كلام الله قديم النوع حادث الآحاد) ، فالكلام الذي كلّم الله به موسى — مثلا — حادث — وإن كان نوع كلام الله قديم .

ويترتب على قول أهل السنة "إنه قديم النوع " قيام كلام الله بذاته — تعالى — فليس كلامه مخلوقا منفصلا عنه — كما تزعم المعتزلة .

ويترتب على قولهم : إنه حادث الآحاد : أن كلام الله تابع لمشيئته وقدرته ، فهو يتكلم متى شاء ، وإذا شاء ، وليس كلامه لازما لذاته لزوما لاينفك عن ذاته كصفة الحياة مثلا . كما زعم الأشاعرة : الذين جعلوا كلام الله معنى واحدا في الأزل لايحدث منه في ذاته شيء ولايتعلق بمشيئته وإرادته وقدرته .

وبناء على هذا فالقران من كلام الله — تعالى — منزل غير مخلوق، قائم بذاته سبحانه ليس بائنا عنه ، منه بدأ وإليه يعود ، والله تكلم به على الحقيقة ، فهو كلامه حروفه ومعانيه، ونصوص الكتاب والسنة ، وإجماع السلف ، من الأمة تدل على " ... أن القرآن جميعه كلام الله : حروفه ومعانيه ليس شيء من ذلك كلاما لغيره ؛ ولكن أنزله على رسوله ، وليس القران إسما لمجرد المعنى ، ولا لمجرد الحرف ؛ بل لمجموعهما ، وكذلك سائر الكلام ليس هو الحروف فقط ، ولا المعاني فقط ..."[2] .

---

(١) سورة الأعراف ، آية (٢٢) .

(٢) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، جـ١٢ ، ص ٢٤٣ ، ٢٤٤ .

_ والدليل على أن القرآن المسموع هو : من كلام الله قوله تعالى (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله)[1] . فدل على أن القرآن المسموع كلام الله .

والقرآن منزل من عند الله ، فقد تكلم الله بمعناه وحروفه بصوت نفسه الذي سمعه جبريل فنزل به وأداه إلى رسول الله كما سمعه من الخالق سبحانه .

_ والدليل على أنه منزل قوله تعالى : (قل نزله روح القدس من ربك بالحق)[2] .

وقوله تعالى : (تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم)[3].

وقوله سبحانه : (ويرى الذين أوتوا العلم الذي أنزل إليه من ربك هو الحق)[4] .

فهذه الآيات تدل على أن ابتداء نزوله من عند الله عز وجل . وهذا هو مراد السلف من قولهم منه بدأ .

ومعنى منه بدأ : أي هو المتكلم به ، وهو كلامه منزل غير مخلوق ، وهو الذي أنزله من لدنه ، ليس هو مخلوق _ كما تقوله المعتزلة _ إنه خلقه في جسم من الأجسام كالشجرة أو الهواء أو نحوه ،

فقال السلف القرآن كلام الله منه بدأ أي هو المتكلم به ابتداء ، فمنه بدأ لا من بعض المخلوقات .

_ والدليل على أنه منه بدأ : أن الله أضافه إليه ، ولا يضاف الكلام إلا لمن قاله مبتدئا ، ومن زعم أنه مخلوق بائن عنه . ليس قائما بذاته ؛ بل مخلوق في جسم من الأجسام ، فكلامه باطل ؛ لأن الكلام صفة لمن قام به الكلام . والدليل على أنه غير مخلوق : قوله تعالى (ألا له الخلق والأمر)[5] ففرّق بين الخلق

---

(١) سورة التوبة ، آية (٦) .
(٢) سورة النحل ، آية (١٠٢) .
(٣) سورة الأحقاف ، آية (٢) .
(٤) سورة سبأ ، آية (٦) .
(٥) سورة الأعراف ، آية (٥٤) .

والأمر؛ حيث جعل الأمر غير الخلق ، والقرآن من الأمر ، لقوله تعالى (وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا)(١) .

ولو كان القرآن الذي هو من الأمر مخلوقا – كما يزعم المعتزلة – لما صح الفصل بينه وبين الأمر ؛ لأنه يصبح تقدير الكلام ألا له الخلق والخلق .

ومما يدل – أيضا – على أن القرآن ليس بمخلوق : قوله تعالى: (الرحمن علم القرآن خلق الإنسان)(٢) فقد فصل بين الأمرين فصلا نبه به على أن الإنسان مخلوق ، وأما القرآن فلا .

وكذلك فالقرآن صفة من صفات الباري وصفاته غير مخلوقة (٣)

وكذلك فإن القرآن من علمه وفيه أسماؤه وذلك لا يكون مخلوقا . قال تعالى: (فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم)(٤).

ومعنى إليه يعود : أنه يرفع من الصدور والمصاحف فلا يبقى في الصدور منه آية ولا في المصاحف منه حرف ، حيث يسرى به في آخر الزمان من الصدور والمصاحف ؛ كما وردت بذلك الآثار (٥)

والقرآن كلام الله حقيقة ، لا كلام غيره ، وهو كلام الله حيثما تلي ، وكتب ، وقد تكلم الله به حقيقة بحروفه(٦) ومعانيه ، فلا يجوز القول بأنه حكاية عن كلام الله ، أو عبارة عنه . وإذا قرأ الناس القرآن أو كتبوه في المصاحف لم يخرج بذلك عن أن يكون كلام الله حقيقة ؛ فإن الكلام إنما يضاف حقيقة إلى من قاله مبتدئا ، لا إلى من قاله مبلّغا مؤديا(٧) .

---

(١) سورة الشورى ، آية (٥٢) .

(٢) سورة الرحمن ، آية (١-٣) .

(٣) ذكرت فيما سبق بعض الأدلة التي تدل على فساد قول المعتزلة بخلق القرآن راجع ص ٨٢١-٨٢٤ من هذه الرسالة .

(٤) سورة آل عمران ، آية (٦١) .

(٥) راجع سنن الدارمي (كتاب فضائل القرآن: باب في تعاهد القرآن) ج٢ ص ٤٣٨ (نشرته دار احياء السنة النبوية) .

(٦) راجع : لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد ، لابن قدامه المقدسي بشرح الشيخ محمد صالح العثيمين ص ٤٦ ، فقد ذكر المؤلف الأدلة على أن الله تكلم بحروف القرآن .

(٧) راجع : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج٣ ، ص ١٩٨ ، ١٩٩ .

يوضح ذلك أننا نقرأ اليوم معلقة الشاعر الجاهلي عنترة بن شداد وننسبها إليه ،فنقول: هذا كلام عنترة وهي من شعره حقيقة على الرغم من أننا نبلغها ونؤديها بحركاتنا وأصواتنا ،والسامع يسمعها على أنها من شعره وكلامه وليست من كلام المبلغ ، وذلك لأن الكلام لمن قاله ابتداء، لا لمن قاله مبلِّغا مؤدِّيا .

وبناء على هذا ،فالقرآن الذي سمعه جبريل من الله تعالى ،وسمعه محمد من جبريل، هو هذا القرآن الذي يقرؤه المسلمون اليوم، ويكتبونه في مصاحفهم وهو كلام الله ، لاكلام غيره .

وإذا قرأه العباد بأصواتهم وكتبوه في مصاحفهم وبلّغوه بحركاتهم وأصواتهم لايخرج بذلك - كله - عن أن يكون كلام الله ، وذلك لأن الكلام لمن قاله مبتدئا ، لا لمن قاله : مبلغا ومؤديا.

ومابين دفتي المصحف كلام الله غير مخلوق ، والمسموع كلام الله غير مخلوق ؛ لأنه مسموع من المبلِّغ ، ولايلزم إذا كان صوت المبلِّغ مخلوقا أن يكون نفس الكلام الذي يتلوه المبلِّغ مخلوقا .

وقد بيَّن الله في القرآن أن المسوع من المبلِّغ هو كلام الله قال تعالى (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله)[1] . فالمسموع هو كلام الله . وقد قرأه العبد بصوت نفسه ،قال صلى الله عليه وسلم (زيّنوا القران بأصواتكم)[2] ونجد أن الآية والحديث قد بيَّنت أن الكلام كلام الباري والصوت الذي يقرأ به العبد صوت القارئ.

وعلى هذا فإن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق. فهو كلام الله حروفه ومعانيه ،وقد تكلم الله به بصوت نفسه الذي لايشبه أصوات العباد. وإذا قرأ العباد القرآن فقد قرأوه بأصواتهم ؛ولكن لايقال :لتلاوة العبد بالقرآن

---

(١) سورة التوبة ،آية (٦).

(٢) رواه البخاري (كتاب التوحيد) انظر:فتح الباري شرح صحيح البخاري ، جـ ١٣ ، ص ٥١٨ ، سنن أبي داود (كتاب الصلاة) ،جـ ٢ ، ص ٧٤.

انها مخلوقة ؛لأن هذا القول عام مجمل يدخل فيه القرآن المنزل الذي هو كلام الله فإنه غير مخلوق حيث تُلِيَ ، وحيث كُتِبَ .

ولايقال ـ أيضا ـ لتلاوة العبد بالقرآن غير مخلوقة ،لأن هذا القول عام مجمل يدخل فيه أصوات العباد ، وحركاتهم ،" ... ولم يقل ـ قط ـ أحد من أئمة السلف إن أصوات العباد بالقرآن قديمة ؛بل أنكروا على من قال: لفظ العبد بالقرآن غير مخلوق ..."(١) وكذلك أنكروا على من قال: لفظ العبد بالقرآن مخلوق ، وقد اعتبروه جهميا . قال الإمام أحمد : " من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي "(٢) .

---

(١) مجموع الفتاوى ،لابن تيمية ،ج ٣ ، ص ٤٠٣ .

(٢) كتاب السنة ، لعبدالله بن الإمام أحمد بن حنبل ،ج ١ ،ص ١٦٥ ،تحقيق د. محمد بن سعيد القحطاني .

ويجب أن يعلم القارئ أن الفرق شاسع جدا بين مذهب السلف ـ في هذه النقطة ـ وبين مذهب الواقفة ،فقد ذهب السلف إلى أن: " من قال لفظي بالقران غير مخلوق فهو مبتدع " لأن هذا التعبير عام يدخل فيه أصوات العباد وهي: مخلوقة . والقرآن كلام الله غير مخلوق .

وكذلك يرون : أن " من قال لفظي بالقران مخلوق فهو جهمي " لأن العبد يقرأ كلام الله ،وكلام الله غير مخلوق . ومن قال هذه العبارة عند السلف فهو جهمي ؛لأن الجهمية أرادوا إثبات أن القران مخلوق ،فزينوا بدعتهم بهذا القول تلبيسا على الناس وتضليلا لهم .

ـ واما الواقفة : فهم الذين وقفوا في القرآن فقالوا : لانقول هو مخلوق ،ولانقول غير مخلوق " ويجب التنبيه على أنه ليس هناك أدنى صلة بين مذهب السلف ـ في النقطة السابقة ـ وبين مذهب الواقفة .

فمذهب السلف صريح في أن القرآن كلام الله غير مخلوق ،والسلف ليس من مذهبهم التوقف ؛بل بينوا هذه المسألة بكل جزئياتها بيانا وافيا شافيا .

وأما الواقفة فهم بخلاف ذلك ؛لأنهم شكوا في كون القرآن كلام الله منزل غير مخلوق ،ولم يقولوا بقول المعتزلة إنه مخلوق ؛بل توقفوا ؛ولهذا حكم الإمام أحمد عليهم بأنهم شر من الجهمية .

(راجع كتاب السنة ،لعبدالله بن الإمام أحمد ،ج ١ ، ص ١٧٩ ،تحقيق د. محمد سعيد القحطاني).

وعلى هذا فحركات العباد ، وأصواتهم ،والمداد الذي يكتبون به مخلوق ؛ لأن العبد وصوته والمداد مخلوق يقول البخاري :

" ... حركاتهم ـ أي العباد ـ وأصواتهم ،واكتسابهم ،وكتابتهم مخلوقة ..."(١)

ويؤكد هذا المعنى ابن تيمية حين يقول : " ... وأما من قال إن المداد قديم : فهذا من أجهل الناس وأبعدهم عن السنة ... "(٢)، ثم يوضح هذا المعنى فيقول : " ... وكذلك من زاد على السنة ،فقال : إن ألفاظ العباد وأصواتهم قديمة ،فهو مبتدع ضال "(٣) .

فأما مابين دفتي المصحف فهو كلام الله غير مخلوق وهو القرآن الذي أنزله الله على محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ المتلو المبين ، المسطور، المحفوظ في الصدور ، المكتوب في المصاحف قال تعالى : (يتلو صحفا مطهرة فيها كتب قيمة)(٤) . وقال: (بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ)(٥) وقال سبحانه (إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون)(٦) وقال: (فمن شاء ذكره في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بأيدي سفرة كرام بررة)(٧) .

فدلت هذه الآيات على أن المكتوب في المصاحف ،وفي اللوح المحفوظ هو كلام الله تعالى ،وهو القران حقيقة ؛ الذي تكلم الله بحروفه ونظمه ومعانيه ، كل ذلك يدخل في القرآن وفي كلام الله ،وهو غير مخلوق .

---

(١) خلق افعال العباد ،للامام البخاري ، ص ١٣٨ ـ ضمن عقائد السلف جمع : علي سامي النشار ، وعمار الطالبي .

(٢) مجموع الفتاوى ، لابن تيميه ، ج ٣ ، ص ٤٠٣ .

(٣) مجموع الفتاوى لابن تيمية ج٣ ص ٤٠٣.

(٤) سورة البينة ، آية (٢ ، ٣).

(٥) سورة البروج ،آية (٢١ ، ٢٢).

(٦) سورة الواقعة ، الآيات (٧٧ ، ٧٨).

(٧) سورة عبس ، الآيات (١١-١٦).

وأما من قال ليس القرآن في المصحف ، وإنما في المصحف مداد وورق ، أو حكاية وعبارة فهو مبتدع ضال ، وكذلك من قال: ليس في المصاحف كلام الله .

وأما من زاد على ذلك من الجهال الذين يقولون: إن الورق ، والجلد ، والوتد ، والأوعية ، والمداد قديم غير مخلوق فقولهم باطل ، بل هي مخلوقة شأنها شأن أصوات العباد وكتابتهم واكتسابهم .[1]

وهذا الذي ذكرته هنا هو غاية ما أمكنني من التقرير والتحرير ، لبيان مذهب أهل السنة والجماعة المقتفين أثر السلف في مسألة كلام الله تعالى.

وقد بذلت ما في وسعي كي أوضح هذه المسألة الشائكة . ولم آل جهدا ، أو أدخر وسعا في جمع النصوص المأثورة عن السلف[2] ، والتأليف فيما بينها كي يتجلى الحق ، ويزهق الباطل .

وقد اتضح لنا - مما سبق - مذهب السلف - في هذه المسألة - ولله الحمد والمنة .

...

وبعد أن استعرضت أقوال أهم الفرق التي ضلت في هذه المسألة ، وعقبت على ذلك بمذهب أهل السنة والجماعة ، أريد أن أنتقل لأبيّن مذهب ابن رشد فيها ليتضح لنا من خلال ذلك مدى موافقته أو مخالفته لأهل السنة ، فلنسر إليه مستمدين من الله التوفيق والسداد .

---

(١) راجع: مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، جـ ٣ ، ص ٤٠٣ - ٤٠٤ .

(٢) راجع كتاب السنة ، لعبد الله بن الإمام أحمد ، جـ ١ ، من ص ١٣٢ إلى ص ٢١٩ تحقيق د. محمد سعيد القحطاني .
وراجع : خلق أفعال العباد ، للإمام البخاري ، ص ١١٧ - ١٤٠ ، مطبوع ضمن عقائد السلف جمع د. علي سامي النشار .
وراجع : شرح لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد ، محمد صالح العثيمين ، (ط. الثالثة ١٤٠٥هـ ، الرياض - مكتبة المعارف) ص ٤٠-٤٩ .
وراجع : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، جـ٣ ، ص ١٩٨ ، ١٩٩ ، جـ ٦ ، ص ٥٢٦-٥٢٨ ، جـ٣ ، ص ٤٠١-٤٠٤ ، وراجع أيضا : مجموع الفتاوى لابن تيمية جـ١٢ ، ص ١٣٦ ، ١٣٩ .
ومنهاج السنة ، لابن تيمية ، جـ ١ ، ص ٢٢١-٢٢٢ .

المطلب الثاني

صفة الكلام عند ابن رشد ونقد ابن تيمية له

لقد تعرض ابن رشد لبحث [1] مسألة كلام الله - تعالى - واجتهد رغبة في أن يخرج من بحثه لها برأى مميز . وقد كان له ما أراده.

ومن تدبر كلام ابن رشد ،وتفكر في رأيه في هذه المسألة يرى أنه : نظر في قول الفلاسفة ،والمعتزلة والأشعرية ،وتأثر بهم - بلا شك - ثم زاد عليهم برأي أداه إليه نظره .

ومنهنا يحق لي أن أقول : إن ابن رشد قمش من كل مذهب من هذه المذاهب جزءا يسيرا ، وزاد عليها ،ثم بعد ذلك حاول أن يُروِّج رأيه على أنه هو الذي جاء به الشرع ،ودل عليه العقل ، وليس الحق كما قال .

وقد نقد ابن رشد المعتزلة والأشعرية نقدا صريحا ،وأثبت أن كل واحدة من الفرقتين لم تصب الحق باطلاق ، وهذا يعني أن عندها جزءا من الحق لم تستوفيه . وجزءا من الباطل قد تردت فيه ،ولهذا نجد ابن رشد يبيّن أهم الدوافع التي دفعت المعتزلة إلى القول بأن القرآن مخلوق ،ويذكر - أيضا - أهم الدوافع التي دفعت الأشاعرة إلى القول بأن الكلام معنى قائم بالنفس ليس بحرف ولا صوت .

- وهنا يذكر ابن رشد أن المعتزلة لما ظنت أن الكلام هو ما فعله المتكلم وهو حروف وأصوات ،قالت: إن القرآن مخلوق ،لأنهم نظروا إلى اللفظ فجعلوه فعلا ، ولأن اللفظ -عندهم - من حيث هو - فعل ، وليس من شرط الفعل أن يقوم بذات الفاعل ، بل يمكن أن يكون منفصلا عنه ،ومن هنا قالوا: هو مخلوق يخلقه الله في جسم من الأجسام ،على وجه يفهم ،ويسمع معناه .

---

(١) راجع : مناهج الأدلة في عقائد الملة ،لابن رشد ،ص ١٦٣ ، ١٦٤.

وأما الأشاعرة فقدجعلوا الكلام معنى يقوم بذات المتكلم وأنكروا أن يكون المتكلم فاعلا للكلام ،ومنهنا زعموا أنهم لو أثبتوا له كلاما بحروف وأصوات متعلق بمشيئته وقدرته ، أن يكون محلا للحوادث ،وهم يمنعون ذلك بمقتضى دليل الحدوث ؛ولهذا قالوا كلامه صفة قائمة بذاته قديمة وهو معنى واحد وسموا ذلك كلام النفس وأنكروا اللفظ الذي يدل على المعنى النفسي.

وبعد أن استعرض رأي الفرقتين قرر أن كل واحدة منهما عندها جزء من الحق وجزء من الباطل ،وفي هذا المعنى يقول: " ... وفي كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق ،وجزء من الباطل، على ما لاح في قولنا ..."(1).

والعجيب أن ابن تيمية يتفق مع ابن رشد على هذا الرأي ،حيث يرى أن كل واحدة من الطائفتين عندها جزء من الحق ،وجزء من الباطل ،ثم يزيد عليه بدرجة واحدة وهي : أن أدلة كل طائفة –التي استدلت بها لافساد مذهب الأخرى – تشهد بصحة مذهب أهل السنة وتؤيده .

– فقول المعتزلة – إن الكلام صفة فعل ،تدحض قول الأشاعرة : " إن كلام الله معنى واحد قائم بالنفس " وتدل على أن الله يتكلم بمشيئته وإرادته.

– وقول الأشاعرة : إن كلام الله صفة ذات ،تدل على أن كلامه يقوم بذاته، وتدحض قول المعتزلة : " إن القرآن مخلوق بائن من الله يخلقه الله في جسم من الأجسام فهو منفصل عنه " . وقد وضح ابن تيمية هذا المعنى بقوله :" ... والنفاة منهم من يقول :

–الكلام صفة فعل بمعنى أنه مخلوق بائن عنه .

– ومنهم من يقول: هو صفة ذات بمعنى أنه كالحياة يقوم بذاته ،وهو لا يتكلم بمشيئته وقدرته ،وكل طائفة مصيبة في إبطال باطل الأخرى .

---

(1) مناهج الأدلة ، لابن رشد ، ص ١٦٤.

والدليل يقوم على أنه صفة ذات وفعل تقوم بذات الرب ، والرب يتكلم بمشيئته وقدرته ، فأدلة من قال: إنه صفة فعل - كلها - إنما تدل على أنه يتكلم بقدرته ومشيئته وهذا حق ٠

وأدلة من قال: إنه صفة ذات إنما تدل على أن كلامه يقوم بذاته ، وهذا حق ٠

وأما من أثبت أحدهما كمن قال: إن كلامه مخلوق ، أو قال : إنه لايتكلم بمشيئته وقدرته ، فهؤلاء في الحقيقة لم يثبتوا أنه يتكلم ولا أثبتوا له كلاما ، ولهذا يقولون مالايعقل ..."(١) ٠

ويتفق ابن رشد مع ابن تيمية على جزئيات يسيرة - في هذه المسألة ثم بعد ذلك يبدأ الخلاف الشديد والفارق العظيم بين الرأيين ، حيث يتخبط ابن رشد في ظلمات بعضها فوق بعض ، ويشطح شطحات أوغل في باب الضلالة من بدعة الأشعرية وبدعة المعتزلة ويمضي في بدعته حتى يلج في أقوال الفلاسفة وافتراءاتهم التي لم تقل بها فرقة من فرق أهل القبلة(٢) ، وهو في ذلك متأثر بالقول الأول الذي - أسلفت ذكره - وهو قول الفلاسفة ٠

وهذه الجزئيات اليسيرة التي اتفق عليها ابن تيمية وابن رشد تتلخص فيما يلي :

١- يتفقان على نقد المعتزلة فيما ذهبوا إليه ، وبيان أنهم أخطأوا في هذه المسألة ، ولكن عندهم جزء من الحق حينما جعلوا كلامه متعلق بمشيئته وإرادته ٠

٢ - يتفقان على نقد الأشاعرة فيما ذهبوا إليه ، وبيان أنهم أخطأوا في هذه المسألة ورغم ذلك عندهم جزء من الحق حينما جعلوا كلامه قائما بذاته غير منفصل عنه كما تزعم المعتزلة ٠

---

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، جـ ١٣ ، ص ١٦٩ - ١٧٠ ٠

(٢) راجع : ص ٨١١ من هذه الرسالة ٠

٣ ـ يتفق ابن تيمية وابن رشد على أن معنى الكلام قائم بذاته ، وليس كما زعمت المعتزلة أنه منفصل عنه ، غير قائم بذاته . يقول ابن رشد : " ... وأما في الخالق فكلام النفس هو الذي قام به ... "(١)

٤ ـ يتفق ابن تيمية وابن رشد على أن هذا المعنى قديم وقائم بذات الله يقول ابن رشد : " ... فقد تبيّن لك أن القران الذي هو كلام الله قديم ... "(٢) ، وينفرد ابن رشد عن ابن تيمية حين يزعم أن اللفظ الدال على المعنى القديم مخلوق لله . وليس مخلوقا لبشر ، يقول ابن رشد مبينا بدعته : " ... فقد تبين لك أن القران الذي هو كلام الله قديم ، وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له ـ سبحانه ـ لا لبشر ... "(٣) ويؤكد هذه البدعة في موضع آخر بقوله : " .. وألفاظ القران هي خلق الله ... "(٤) .

وبهذا القول باين ابن رشد مذهب السلف الذين يقولون : إن القران كلام الله منزل غير مخلوق ، وقد تكلم الله به بحروفه ومعانيه بصوت نفسه ، فالحروف ليست مخلوقة كما زعم ابن رشد متأثرا في ذلك بالمعتزلة .

وقد باين ابن رشد الأشاعرة حين زعم أن ألفاظ القرآن مخلوقة لله لأن الأشاعرة زعموا أن الألفاظ حكاية وعبارة عن المعنى القديم القائم بذات الله وهو المعنى النفسي . وأما ابن رشد فيرى أنها مخلوقة لله ، لا لبشر .

٥ ـ يتفق ابن رشد وابن تيمية على أن مسمى الكلام يشمل المعنى(٥) واللفظ .

---

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٤ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٦٣ .
(٣) المصدر نفسه .
(٤) المصدر نفسه .
(٥) المصدر نفسه ، ص ١٦٤ .

فابن رشد يرى أن الكلام يشمل المعنى واللفظ ، وليس الكلام هو اللفظ فقط كما تدعي المعتزلة ؛ وأيضا ليس الكلام هو المعنى فقط كما تدعي الأشعرية ، وبهذا يتفق ابن تيمية وابن رشد على أن الكلام يشمل المعنى واللفظ ثم يبدأ الخلاف الشديد والفرق الشاسع بينهما، وذلك عندما يذهب ابن رشد إلى التفرقة بين معنى القرآن ولفظه .

ـ فالمعنى عند ابن رشد قديم قائم بذات الله تعالى.

ـ وأما اللفظ ـ الدال على المعنى القديم ـ فإنه ـ عند ابن رشد ـ حادث مخلوق لله ،لا لبشر . وبعد أن زعم ابن رشد أن ألفاظ القرآن مخلوقة لله ،تردى في بدعة أخرى ، وهي : أن هذه الألفاظ المخلوقة بائنة عن الله سبحانه ـ غير قائمة بذاته ـ.

وعلى هذا فالله ـ سبحانه ـ عند ابن رشد لم يتكلم بألفاظ القرآن بحرف وصوت ، كما يقول السلف ، بل خلق ألفاظ القرآن منفصلة عنه : فالألفاظ غير قائمة بذات الله بل هي مخلوقة لله بائنة عنه ، وإنما الذي قائم بذات الله هو المعنى فقط ، يقول ابن رشد موضحا هذه البدعة :

" ... وأما في الخالق فكلام النفس هو الذي قام به . فأما الدال عليه فلم يقم به سبحانه ..."(١) . وقد أكد ابن رشد هذا المعنى في موضع آخر حيث نجده يقرر أن المعنى قديم ،وأما اللفظ الدال عليه فهو عنده مخلوق وهنا يقول: " ... ومن نظر إلى اللفظ دون المعنى ـ أعني لم يفصل الأمر ـ قال إن القرآن مخلوق . ومن نظر إلى المعنى الذي يدل عليه اللفظ قال إنه غير مخلوق ،والحق هو الجمع بينهما ..."(٢) .

ونستنتج من هذا النص أن ابن رشد يزعم أن الحق في هذه المسألة هو أن يقال إن المعنى قديم قائم بذات الله . وأما اللفظ الدال على ذلك المعنى فمخلوق . خلقه الله بائنا عنه ،غير قائم بذاته تعالى .

---

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ،لابن رشد، ص١٦٤.
(٢) المصدر نفسه .

وبهذا يخرج ابن رشد من هذه النقطة بالذات بمذهب ملفق مشترك ،مركب يشتمل على قدر معيّن من مذهب المعتزلة وقدر معيّن من مذهب الأشعرية ؛ وذلك لأن ابن رشد عندما يقول : إن اللفظ الدال على المعنى مخلوق لله ،فانه يوافق المعتزلة على قدر معلوم من بدعتهم الشنيعة في القول بخلق القرآن.

وعندما يقول ابن رشد أن المعنى قديم قائم بذاته تعالى فإنه يوافق الأشعرية على جزء معيَّن من بدعتهم في القول بأن القرآن معنى قديم قائم بالنفس (١).

وهكذا نجد ابن رشد بسبب قوله : "إن ألفاظ القرآن مخلوقة لله، لا لبشر. قد خالف مذهب السلف مخالفة صريحة وتردى في بدعة القول بخلق القران التي قالت بها المعتزلة ـ وإن كان قد خالفهم حينما جعل المعنى قديم قائم بذات الله .

وقد تردى ابن رشد في القول بخلق القرآن ،ووافق المعتزلة على هذه البدعة الشنيعة ما في ذلك أدنى شك ،ومما يؤكد ذلك أننا نجد ابن رشد يقرر أن كلام الله قد يكون بواسطة ملك ، وقد يكون وحيا " ... وقد يكون بواسطة لفظ يخلقه الله في سمع المختص بكلامه سبحانه ..."(٢) .

ونستخلص من هذا النص أن ابن رشد يرى أن لفظ القرآن مخلوق لله ، وقد خلقه الله منفصلا عنه ،غير قائم بذاته تعالى .

وقد شارك ابن رشد المعتزلة في بعض بدعتهم ؛ لأن كلام الله عند المعتزلة غير قائم بذات الله ؛ بل مخلوق يخلقه الله في جسم من الأجسام فيخلقه في الشجرة ، أو في اللوح المحفوظ ، أو في سمع من ميزه الله بالتكليم ، أو يخلقه في جرم من الأجرام فيسمعه موسى عليه السلام ،وتكليم الله

---

(١) يحاول ابن رشد أن يقرب مسافة الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة ،ويرى أن الحق هو الجمع بين القولين ،وذلك بأن يقال إن المعنى قديم قائم بذات الله كما تقول الأشعرية وأن الألفاظ مخلوقة لله كما تقول المعتزلة. (راجع : مناهج الأدلة في عقائد الملة ،لابن رشد ،ص ١٦٤).

(٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة ،لابن رشد ،ص ١٦٣.

لموسى عليه السلام عند المعتزلة[1] هو : أن يخلق الكلام منطوقا به في بعض الأجرام كما خلقه مخطوطا في اللوح وزعموا أنه سمعه بجميع أعضائه ، ومن جميع الجهات الست .

وهناك صلة وثيقة ، وتشابها كبيرا بين قول ابن رشد إن من كلام الله ما " ... قد يكون بواسطة لفظ يخلقه الله في سمع المختص بكلامه سبحانه .."[٢] وبين قول المعتزلة إن كلام الله مخلوق يخلقه الله في جسم من الأجسام على وجه يفهم ويسمع معناه[٣] فيخلقه في الشجرة أو في سمع موسى ، أو نحوه وليس بين ابن رشد والمعتزلة إلا فرقا يسيرا .

ووجه الفرق الذي بينه وبينهم هو أن ابن رشد يرى أن :

- المعنى قديم قائم بذات الله غير بائن عنه ، وهذا خلاف مذهب المعتزلة .
- وأما اللفظ الدال عليه فمخلوق لله ، لا لبشر ، وهو بائن عنه غير قائم بذاته تعالى كما تقول المعتزلة .

وأما المعتزلة فقد ذهبوا إلى أن القرآن كلام الله لا يكون إلا محدثا[٤] ولا يصح عندهم إثبات كلام قديم قائم بذات الله أصلا ، ولهذا أجمعوا على أن القرآن مخلوق ، محدث ، مفعول ، لم يكن ثم كان[٥]. وأنكروا المعنى النفسي القائم به سبحانه الذي تدعيه الأشعرية ووافقهم ابن رشد عليه .

---

(١) راجع : الكشاف ، للزمخشري ، ج٢ ص ٨٨ عند تفسير آية ١٤٣ ، ١٤٤ من سورة الأعراف . وراجع أيضا - المصدر نفسه ج٢ ص ٤٢٨ ، ٤٢٩ ، عند تفسير آية ١٤ من سورة طه .

(٢) مناهج الأدلة ، لابن رشد ، ص ١٦٣ ، وقد أكد هذا المعنى في موضع آخر بقوله : " .. ومن وراء حجاب هو الكلام الذي يكون بواسطة ألفاظ يخلقها الله في سمع الذي اصطفاه بكلامه وهذا هو كلام حقيقي وهو الذي خص الله به موسى ..." مناهج الأدلة ، ص ١٦٣.

(٣) المغني في أبواب العدل والتوحيد للقاضي عبد الجبار ، ج ٧ ، ص ٣.

(٤) المصدر نفسه ، ص ٨٤ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٣ .

وقد خالف ابن رشد شيخ الإسلام ابن تيمية ، وتردى في بدعة من بدع الجهمية حيث وقع في بدعة اللفظية ، وهم الذين يقولون : لفظنا بالقرآن مخلوق ومن قال بذلك عند السلف فهو جهمي .

وقد انزلق ابن رشد في هذه البدعة ما في ذلك أدنى شك ، ذلك بأنه قال: " ... فقد تبين لك أن القرآن الذي هو كلام الله قديم وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه ، لا لبشر وبهذا باين لفظ القران الألفاظ التي ينطق بها في غير القران : أعني أن هذه الألفاظ هي فعل لنا بإذن الله . وألفاظ القرآن هي خلق الله ..."(١)

ونستنبط من هذا النص أن ابن رشد قد وقع في بدعة اللفظية الذين لم يستطيعوا التصريح والجهر ببدعة خلق القرآن ، فقالوا : لفظنا بالقرآن مخلوق ، واستتروا وراء هذا التعبير تزيينا لبدعتهم وتلبيسا على الناس .

وقد وقع ابن رشد في هذه البدعة ، بالإضافة إلى أنه قد صرح فعلا بأن ألفاظ القرآن مخلوقة لله ، لا لبشر . ومن هنا نجد أن ابن رشد لم يكتف ببدعته الشنيعة ، عندما صرح أن ألفاظ القران مخلوقة لله ، بل زاد على ذلك حتى ذهب إلى أن لفظه بالقرآن مخلوق . وهذه مخالفة صريحة لمذهب السلف ، لأن السلف عدوا اللفظية من الجهمية ، يقول الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ: " ... كل من يقصد إلى القران بلفظ أو غير ذلك يريد به مخلوق فهو جهمي ..."(٢) .

وقال عبد الله بن الإمام أحمد في كتاب السنة : سألت أبي رحمه الله قلت : إن قوما يقولون : لفظنا بالقران مخلوق ، فقال: هم جهمية ، وهم شر ممن يقف ، هذا قول جهم ، وعظم الأمر عنده في هذا ، وقال: هذا كلام جهم(٣).

---

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٣.

(٢) كتاب السنة ، لعبد الله بن الإمام أحمد بن محمد بن حنبل ، ج١ ، ص ١٦٥ ، تحقيق : د. محمد بن سعيد القحطاني .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٦٤.

وقال: وسألته عمن قال: لفظي بالقرآن مخلوق ؟ فقال: قال الله عز وجل : (وان أحد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله)(١).
قال النبي - صلى الله عليه وسلم - " حتى أبلغ كلام ربي)(٢) .

وقال النبي - صلى الله عليه وسلم - " ان هذه الصلاة لايصلح فيها شيء من كلام الناس "(٣) .

وقال: سمعت أبي رحمه الله يقول: " من قال لفظي بالقران مخلوق فهو جهمي "(٤) .

وقال : سمعت أبي رحمه الله وسئل عن اللفظيه ؟ فقال : هم جهمية وهو قول جهم ثم قال : " لاتجالسوهم "(٥)

ويقع ابن رشد في بدعة أخرى يخالف بها مذهب السلف ،وبالتالي يخالف رأى شيخ الإسلام ابن تيمية ؛ ذلك بأن السلف يرون أن المكتوب في المصاحف هوكلام الله تعالى غير مخلوق ،ومابين دفتي المصحف هو كلام الله منزل غيرمخلوق ،ويدخل في ذلكحروفه ومعانيه ،وقد تكلم الله به بصوت

---

(١) سورة التوبة ،آية (٦) .
(٢) اخرجه أبوداود في كتاب السنة ؛ باب في القران جـ٤ ص ٢٣٤ حديث رقم ٤٧٣٤. وأخرجه الترمذي في أبواب فضائل القران جـ١١ ص ٤٥ وقال حديث غريب صحيح . وأخرجه أحمد في المسند جـ٣ ص ٣٢٢ وأخرجه ابن ماجه : المقدمة جـ ١ ص ٧٣ ، حديث رقم (٢٠١) .
(٣) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه .انظر:صحيح مسلم بشرح النووى (كتاب المساجد باب تحريم الكلام في الصلاة) جـ٥ ص ٢٠ . واخرجه أبوداود (كتاب الصلاة باب تشميت العاطس في الصلاة) جـ١ ص ٢٤٤ حديث رقم (٩٣٠) والنسائي في الصلاة (١٤/٣) . وأحمد في المسند (٤٤٧/٥).
(٤) كتاب السنة . لعبد الله بن الإمام أحمد جـ١ ص ١٦٥. تحقيق د. محمد سعيد القحطاني .
(٥) المصدر نفسه ، نفس الجزء والصفحة .

نفسه . وليس شيء من القران مخلوقاً ،فهو كلام الله - تعالى -غير مخلوق حيث تلي وحيث كتب ، ولايقال - عند السلف - لتلاوة العبد بالقرآن إنها مخلوقة ، لأن ذلك يدخل في القران المنزل ، ولايقال غير مخلوقة لأن ذلك يدخل في أفعال العباد ، فهذان القولان مخالفان لمذهب السلف وكذلك من قال: " ليس القران في المصحف ،وإنما في المصحف مداد وورق ، أو حكاية وعبارة عن كلام الله " هو عند السلف ضال مبتدع .

ويقرر السلف أن القرآن الذي أنزله الله على محمد - صلى الله عليه وسلم هو مابين دفتي المصحف وهو منزل غير مخلوق.

ولكننا إذا تأملنا كلام ابن رشد نجد أنه يخالف منهج السلف مخالفة صريحة حيث يقول :

" ... وأما الحروف التي في المصحف فإنما هي من صنعنا بإذن الله . وإنما وجب لها التعظيم لأنها دالة على اللفظ المخلوق لله ،وعلى المعنى الذي ليس بمخلوق ...."(١) .

ومن خلال هذا النص تتضح لنا مخالفة ابن رشد لمذهب السلف ومخالفته لهم من وجوه متعددة :

أولا : يرى أن حروف القرآن مخلوقة لله ،غير قائمة بذاته ،وهذه مخالفة لذاتها .

ثانيا : يرى بأن الحروف التي في المصحف مخلوقة للعباد ،وهي ليست حروف القرآن بل دالة على اللفظ الذي يزعم ابن رشد أن الله خلقه ، ودالة على المعنى القديم الذي ليس بمخلوق .

ثالثا : يرى أن الحروف التي في المصحف ليست كلام الله وإنما هي من خلق العباد وأفعالهم وإنما يجب لها التعظيم لأنها دالة على اللفظ الذي

---

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٣ ، ١٦٤.

يزعم ابن رشد أنه مخلوق؛ ودالة على المعنى القديم القائم بذات الله . الذي ليس بمخلوق .

وبهذا يكون ابن رشد قد خالف شيخ الإسلام ابن تيمية مخالفة صريحة لأن ابن تيمية يذهب إلى رأي السلف حيث يبين - رحمه الله - أن من قال ليس في المصاحف كلام الله فهو مبتدع ضال .

وقد وضح ابن تيمية مذهب السلف في هذه المسألة بقوله :

" ... والقرآن الذي أنزله الله على رسوله - صلى الله عليه وسلم - هو هذا القرآن الذي يقرؤه المسلمون ويكتبونه في مصاحفهم وهو كلام الله لا كلام غيره ، وإن تلاه العباد وبلغوه بحركاتهم وأصواتهم فإن الكلام لمن قاله مبتدئا ، لا لمن قاله مبلِّغا مؤديا قال تعالى : (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه)(١) .

وهذا القرآن في المصاحف كما قال تعالى : (بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ)(٢) .

وقال تعالى (يتلو صحفا مطهرة فيها كتب قيمة)(٣) .

وقال: (إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون)(٤) .

والقرآن كلام الله بحروفه ونظمه ومعانيه ، كل ذلك يدخل في القرآن وفي كلام الله ، وإعراب الحروف هو من تمام الحروف ... . والتصديق بما ثبت عن النبي - صلى الله عليه وسلم : أن الله يتكلم بصوت وينادي آدم - عليه السلام بصوت ، إلى أمثال ذلك من الأحاديث . فهذه الجملة كان عليها سلف الأمة ، وأئمة السنة .

---

(١) سورة التوبة ، آية (٦) .

(٢) سورة البروج ، آية (٢١ ، ٢٢) .

(٣) سورة البينة ، آية (٢ ، ٣) .

(٤) سورة الواقعة ، آية (٧٨) .

وقال: أئمة السنة: القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق حيث تلي وحيث كتب ... " (١) .

ونستنتج من هذا النص أن السلف يرون أن الله قد تكلم بالقرآن بحروفه ومعانيه ، بصوت نفسه ،وهو كلام الله منزل غير مخلوق حيث تلي،وحيث كتب ، وبهذا تتضح لنا مخالفة ابن رشد لابن تيمية عندما جعل ألفاظ القرآن مخلوقة لله ، ثم زاد على ذلك - متماديا في بدعته - حتى زعم أن الحروف التي في المصحف ليست كلام الله ؛ بل مخلوقة للبشر، وإنما وجب لها التعظيم لأنها دالة - على حد زعمه - على اللفظ الذي خلقه الله ، وعلى المعنى القديم : فهي حكاية وعبارة عنه . وبالتالي فالذي بين دفتي المصحف ليس كلام الله عند ابن رشد ،وهذا أمر يخالفه فيه ابن تيمية ؛ لأن ابن تيمية يرى أن مابين دفتي المصحف هو كلام الله ، وقد وضح هذا المعنى بقوله :

" ... الواجب أن يقال: هذا القرآن العربي هو كلام الله ،وقد دخل في ذلك حروفه ،بإعرابها كما دخلت معانيه ، ويقال: مابين اللوحين جميعه كلام الله . فإن كان المصحف منقوطا مشكولا أطلق علي مابين اللوحين جميعه أنه كلام الله .

وإن كان غير منقوط ، ولا مشكول : كالمصاحف القديمة التي كتبها الصحابة كان - أيضا - مابين اللوحين هو كلام الله . فلا يجوز أن تلقى الفتنة بين المسلمين بأمر محدث ،ونزاع لفظي لاحقيقة له ، ولايجوز أن يحدث في الدين ماليس منه ...."(٢) .

وهكذا نجد أن ابن رشد قد تخبط في مسألة القرآن تخبطا شديدا، واضطربت أقواله فيها اضطرابا عظيما فخالف مذهب السلف في مسائل جوهرية .

---

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ،ج ٣ ، ص ٤٠١ ، ٤٠٢.

(٢) المصدر نفسه ، نفس الجزء ، ص ٤٠٤.

وإذا كان ابن رشد قد زاغ عن منهج السلف في مسألة القــــــرآن خاصة ، فإن ضلاله في مسألة كلام الله عموما أدهى وأمر .

...

مسألة كلام الله عموما عند ابن رشــد :

قلت - فيما سلف - إن ابن رشد قد نظر في أقوال الفرق ، وتأثر بــآراء أصحاب الأهواء والبدع ، لأن من تأمل رأيه في مسألة كلام الله يجد أنه قــد قمش من كل مذهب جزءا ؛ فجاء مذهبه فيها مركبا ، ومؤلفا ، وملفقـــا من مذاهب عدة ، ففيه أثر واضح من مذهب الفلاسفة ، ومذهب المعتزلـــة ، ومذهب الأشعرية ، وسيتضح لنا ذلك من خلال عرض مذهبه في مسألة كلام اللـــه عموما .

يرى ابن رشد أن كلام الله مجرد صفة فعل فقط ؛ لأن الكلام عنده ليس هو أكثر من أن يفعل المتكلم فعلا يدل المخاطب على العلم الذي في نفسه .

أو يلهم المتكلم المخاطب ذلك المعنى الذي في نفسه ، ولما كـــان الله عالما قادرا ، والكلام فعل من جملة أفعال الفاعل ، استحق - سبحانـــه - هذه الصفـــة ، يقول ابن رشد :

" ... فإن قيل فصفة الكلام من أين تثبت له قلنا ثبتت له مـــن قيام صفة العلم به ، وصفة القدرة على الاختراع : فإن الكلام ليس شيئـــا أكثر من أن يفعل المتكلم فعلا يدل به المخاطب على العلم الذي في نفســه ، أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه ، وذلك فعـــل من جملة أفعال الفاعل ..."(١) . وإذا كان الإنسان المخلوق : الذي ليـــس بفاعل حقيقي يقدر على هذا الفعل - من جهة ماهو عالم قادر فالخالـــق

---

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٢.

أولى وأجدر بهذا الفعل [(١)] .

وبناء على هذا فالكلام عند ابن رشد هو مجرد فعل فقط ،وهذا خلاف مذهب السلف ؛ لأن ابن تيمية يرى أن الكلام صفة ذات وفعل معا ،وفي هذا المعنى نجده يقول :

" ... السلف وأئمة السنة ،.... ، .... ، .... يقولون إنه " صفة ذات وفعل .. وهو يتكلم بمشيئته وقدرته كلاما قائما بذاته ،وهذا هو المعقول من صفة الكلام لكل متكلم..." [(٢)] .

وهكذا يخالف ابن رشد مذهب السلف حين يجعل الكلام مجرد فعل فقط . ويذكر أنه إذا كان لهذا الفعل شرط في الإنسان وهو أن يكون بواسطة لفظ . فإنه يجب أن يكون هذا الفعل من الله ـ تعالى ـ بائنا عنه، غير قائم بذاته ؛بل مخلوقا في نفس من اصطفى [(٣)] من عباده بأي وسيلة كانت: بمعنى أنه لايشترط أن يكون لفظا مخلوقا له ولابد ـ كما تشترط ذلك المعتزلة ؛بل يمكن أن يدل المخاطب على المعنى الذي في نفسه بواسطة ما :

ـ فقد يكون بواسطة ملك .

ـ وقد يكون وحيا وإلهاما : أي بغير لفظ يخلقه ؛ بل يفعل فعلا في السامع ينكشف له به ذلك المعنى القديم الذي في نفس المتكلم.

ـ وقد يكون بواسطة لفظ يخلقه الله في سمع من اختصه الله بكلامه ،ويزعم ابن رشد أن هذا هو الكلام الذي خص الله به موسى فقال سبحانه : (وكلم الله موسى تكليما) [(٤)] .

---

(١) انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة ،لابن رشد ، ص ١٦٢.

(٢) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٦ ،ص ٢١٩.

(٣) انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة ،لابن رشد ،ص ١٦٢ ، ١٦٣.

(٤) سورة النساء ، آية (١٦٤).

- أو يرسل رسولا ،وهو الذييكون منه بواسطة الملك .
وقديكون منكلام الله مايلقيه الله إلى العلماء الذينهم ورثة الأنبياء بواسطة البراهين .
وقد بينابنرشد مذهبه فيكلام الله بقوله :
" ... ولهذا الفعل شرط آخر في الشاهد ،وهو : أن يكون بواسطة وهو اللفظ . وإذا كان هذا هكذا وجب أن يكونهذا الفعل من الله - تعالى - في نفس من اصطفىمن عباده ،بواسطة ما ،إلا أنه ليس يجب أن يكون لفظا ،ولابد مخلوقا له؛بل قد يكون بواسطة ملك .
وقد يكونوحيا : أي بغير لفظ يخلقه؛ بل يفعل فعلا فيالسامع ينكشف له به ذلك المعنى .
وقد يكون بواسطة لفظ يخلقه الله في سمع المختص بكلامه - سبحانه - .
وإلى هذه الأطوار الثلاثة الإشارة بقوله تعالى : (وماكان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا ،أو من وراء حجاب ،أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه مايشاء)[1] .

- فالوحي هو وقوع ذلك المعنى في نفس الموحىإليه بغير واسطة لفظ يخلقه ؛بل بانكشاف ذلك المعنى له بفعل يفعله في نفس المخاطب ، كما قال تبارك وتعالى : (فكان قاب قوسينأو أدنى فأوحى إلىعبده ما أوحى)[2] .

- و " من وراء حجاب " هو الكلام الذي يكون بواسطة ألفاظ يخلقها الله في نفس - وفينسخه في سمع - الذي اصطفاه بكلامه ،وهذا هو كلام حقيقي وهو الذي خص الله به موسى ولذلك قال تعالى : (وكلم الله موسى تكليما)[3].

---

(١) سورة الشورى ،آية (٥١).
(٢) سورة النجم ،آية (١٠).
(٣) سورة النساء ،آية (١٦٤).

- وأما قوله : " أو يرسل رسولا " فهذا هو القسم الثالث وهو الذي يكون منه بواسطة الملك ،

وقد يكون من كلام الله مايلقيه الله إلى العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بواسطة البراهين ..."(١) .

ونستنبط من هذا النص الذي أوردته بطوله أن رأى ابن رشد في مسألة كلام الله - تعالى - يشتمل على وجوه عديدة من الخطأ ،حيث خالف ابن رشد مذهب السلف في أمور كثيرة :

أولا: أن ابن رشد جعل تكليم الله هو أحد أمرين :

- إما أن يفعل - سبحانه - فعلا يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه .
- أو يلهم الله - سبحانه - المخاطب ذلك المعنى القديم الذي في نفسه .

فكلام الله عند ابن رشد ليس أكثر من ذلك ،بل هو مجرد هذين الأمرين .

وابن رشد هنا لم يفرق بين الكلام والتكليم ،بل جعل الكلام هو نفس التكليم ،وليس كل متكلم مخاطبا لغيره ،فقد يكون المتكلم متصفا بالكلام وقادرا عليه ولايكلم غيره .

والمقام يتطلب من ابن رشد أن يثبت أولا أنه متصف بالكلام .

ثم يثبت ثانيا أنه مكلم لغيره .

ودليل ابن رشد الذي ذكره هنا إنما هو في إثبات كونه مكلما لغيره فضلا عن أن ماذكره ابن رشد عن الكلام هنا ليس هو الكلام الإلهي الذي أخبرت به الرسل ودل عليه الكتاب والسنة ، ولايتصور عاقل كلاما على هذا النحو الذي ذكره ابن رشد ، وليس ماذكره كلاما حقيقيا ، وذلك لأنه لم يذكر إلا مجرد إعلام المتكلم المخاطب وإفهامه بالمعنى الذي في نفسه ، ودلالته عليه بأي طريق كان . والدلالة على المعنى الذي في

---

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٢ ، ١٦٣.

النفس وإفهام المخاطب وإعلامه بذلك ليس هو التكليم الذي جاءت به الرسل ونزلت به الكتب ، ولايصح أن يجعل كلام الله لعباده من هذا النوع لأن ابن رشد لم يذكر إلا مجرد الدلالة والافهام بما في النفس ، أو الإعلام بما يقع في النفس . فلا يصح أن يجعل هذا هو مجرد كلام الله ، لأن ماذكره ابن رشد هو قدر ضئيل من الايحاء ، والايحاء درجة من درجات التكليم ، وغيره درجات أعظم منه : مثل التكليم من وراء حجاب - كتكليم موسى - أو بإرسال ملك كما أرسل جبريل بالقرآن .

وتكليم الله للبشر على درجات كما قال تعالى : (وماكان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا ، أو من وراء حجاب ، أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه مايشاء)(1) .

- فالإيحاء : كما قال تعالى : (وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه)(2) وقوله : (وإذ أوحيت الى الحواريين أن آمنوا بي وبرسولي)(3) .

- وأما التكليم من وراء حجاب فهو كما كلم موسى قال تعالى : (وكلم الله موسى تكليما)(4) كلاما حقيقيا كلم الله به موسى من وراء حجاب بصوت الله الذي سمعه موسى بمسامعه .

- وأما إرسال الرسول فإنه يكون بإرسال ملك كما أرسل جبريل بالقرآن .

وقد جعل ابن رشد كلام الله هو مجرد الإعلام والإفهام بما في النفس بدون خطاب مسموع يسمعه المخاطب من المتكلم ، فيلزم من هذا أن يكون كلام الله بمثابة من يعلم لغيره علامات تدله على مايريد ، كإشارة الأخرس ،

---

(1) سورة الشورى ، آية (٥١) .
(2) سورة القصص ، آية (٧) .
(3) سورة المائدة ، آية (١١١) .
(4) سورة النساء ، آية (١٦٤) .

وكبعض الرموز المصطلح عليها - تعالى الله عما يقول علوا كبيرا.

وقد خالف ابن رشد مذهب السلف مخالفة صريحة عندما جعل "... الكلام ليس شيئا أكثر من أن يفعل المتكلم فعلا يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه ، أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه "(١).
وذلك لأن دلالة المخاطب على العلم الذي في نفس المتكلم ، أو إحداث الفهم في نفس المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفس المتكلم هو فعل من جملة أفعال الفاعل ، ولايمكن أن يكون هذا الفعل هو كلام الله ؛ بل لايعقل عاقل كلاما على هذا النحو الذي ذهب إليه ابن رشد ، وذلك لأن الكلام اسم للفظ والمعنى جميعا. وكلام الله عند السلف يشمل اللفظ والمعنى ، وقد تكلم الله بحرف وصوت ، ونادى موسى بصوت سمعه موسى ، والكلام عند السلف صفة ذات وفعل .

وكلام ابن رشد مخالف لمذهب السلف ، فالله عنده لم يتكلم بحرف وصوت وحقيقة مذهب ابن رشد أنه لايثبت لله كلاما ، وتكليما هو أمر ، ونهي ، وخبر ، واستفهام ، وإنما جعل التكليم والكلام بمعنى واحد ، وهو: مجرد أن يدل المتكلم المخاطب على العلم الذي في نفسه ، أو يعلم المخاطب بالمعنى الذي في نفس المتكلم ، وينكشف له .

وبناء على هذا ، فإن ابن رشد لم يثبت لله فعلا غير ما حدث في نفس المخاطب ، وهذا العلم الذي وقع في نفس المخاطب هو تكليم الله وكلامه ، ولم يثبت ابن رشد أن الله تكلم بحرف وصوت قائم بذاته ؛ بل جعل علم العبد بما في نفس المتكلم وانكشاف ذلك المعنى له هو الكلام والتكليم ، وهو مفعول الحق سبحانه (٢) ، وعلى هذا ، فإن غاية ما أثبته ابن رشد هو أن الكلام ليس إلا مجرد إعلام المخاطب ، أو علمه بما في نفس المتكلم من معنى .

---

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٢.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، جـ١٠ ، ص ٢١٠.

ولما جعل ابن رشد كلام الله هو مجرد الإعلام أو العلم ، ذهب إلى أنه قد يكون من كلام الله ما يلقيه الله إلى العلماء من البراهين والأدلة ولهذا يقول :

" ... وقد يكون من كلام الله ما يلقيه الله إلى العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بوساطة البراهين "(1) وأهل السنة والجماعة لاينكرون أن الله علم الإنسان مالم يعلم ، وانه سبحانه أوحى إلى بعض عباده وألهم بعض المخلوقات بما يصدر عنها من الأفعال : كما أوحى إلى أم موسى ، وكما ألهم النحل ، ولكن ينكرون على ابن رشد جعله كلام الله وتكليمه هو مجرد الإعلام ، والإفهام والدلالة بأي طريق كان .

ويلزم من كلام ابن رشد الذي أورده في هذا النص ، أن يكون كل من علم علما بعد أن لم يكن يعلمه ، أن يكون قد كلمه الله ، وهذا قول باطل باتفاق العقلاء ولكن ابن رشد جعل هذا القول بناء على أساس أن الكلام هو مجرد إعلام المتكلم للمخاطب بالمعنى الذي في نفسه ، أو عِلْمُ المخاطب بما في نفس المتكلم وانكشاف ذلك المعنى له .

وقد بيّن ابن تيمية بطلان ماذهب إليه ابن رشد من أنه " قد يكون من كلام الله ما يلقيه الله إلى العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بوساطة البراهين ..."(2) فبيّن - رحمه الله - أن هذا القول قول فاسد ، وقد بناه ابن رشد " .... على ماتقدم من أن التكليم ليس إلا مجرد الإعلام ، فماعلمه العالم بالدليل هو من هذا النمط ، وهذا مما يبيّن فلاله ، فإنه من المعلوم بالاضطرار أن تكليم الله لأنبيائه بالوحي الذي يخصهم أمر لايحصل للعلماء.."(3)

---

(1) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٣.

(2) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

(3) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، جـ١٠ ، ص ٢١٤.

ولايجوز في دين المسلمين أن يجعل كلام الله وتكليمه هو: مجرد الإعلام ، والإفهام ، والدلالة على المعنى الذي في نفس المتكلم أو انكشاف ذلك المعنى للمخاطب ـ كما يزعم ابن رشد ـ وهذا القول معلوم البطلان بالضرورة .

ويقرر ابن تيمية خطأ ابن رشد في جعله كلام الله ليس شيئا أكثر من أن يفعل المتكلم فعلا يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه ، أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه [1]، فكلام الله وتكليمه هو عند ابن رشد من قبيل الإعلام ، والدلالة ، أو العلم بما في نفس المتكلم .

ويبيّن ابن تيمية أن جعل ابن رشد كلام الله هو إعلام المخاطب ، أو علمه بما في نفس المتكلم خطأ ظاهر . ولايجوز أن يجعل كلام الله من هذا القبيل ، وليس هو الايحاء الذي ورد ذكره في القرآن ، فإن الإيحاء أمر بما يفعله المخاطب . وأما ابن رشد فلم يثبت إلا مجرد إعلام المخاطب ، أو علمه بما في نفس المتكلم . يقول ابن تيمية مبينا فساد قول ابن رشد:

" ... ومعلوم أن جعل كلام الله ليس إلا من هذا النوع خطأ ، بل هذا النوع ليس هو الإيحاء المذكور في القرآن ، فإن ذاك إيحاء بما يؤمر به : كما قال تعالى : (وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بي وبرسولي) [2] .
وقال: (وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه) [3] ...

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، جـ١ ، ص ٢٠٢.
(٢) سورة المائدة ، آية (١١١).
(٣) سورة القصص ، آية (٧).

والتكليم للغير قد يكون مجرد إخبار له وإعلام ،وقد يكون طلبا منه لفعل أو لترك ... ... ،وهو لم يذكر إلا مجرد الإعلام ،فاقتصر على أدنى نوعي التعليم في آخر درجات التكليم..."(١)

ويقرر ابن تيمية أن هناك صلة وثيقة بين مذهب ابن رشد في كلام الله وبين مذهب الفلاسفة (٢) لأن غاية ما انتهى إليه ابن رشد في هذه المسألة هو أن كلام الله هو مجرد الإعلام ودلالة المخاطب على العلم الذي في نفس المتكلم، أو علم المخاطب بذلك العلم وانكشافه له . وحقيقة قول ابن رشد أنه لم يثبت لله كلاما وتكليما ،وإنما أثبت مجرد علم العبد بما في نفس المتكلم من العلم ، أو دلالة المتكلم للمخاطب وإعلامه بما في نفسه من العلم.

وبناء على هذا فإن ابن رشد لم يثبت لله كلاما إلا ما كان في نفوس البشر(٣) ؛ لأن الكلام عنده فعل يحدثه الله في نفس من اصطفى من عباده ، وفي هذا المعنى يقول ابن رشد:

" ... وإذا كان هذا هكذا وجب أن يكون هذا الفعل من الله - تعالى - في نفس من اصطفى من عباده بواسطة ما ...."(٤) .

وقد نقد ابن تيمية مذهب هؤلاء الفلاسفة الذين تأثر بهم ابن رشد في مسألة كلام الله ،فقال: " ... وهؤلاء عندهم لايكون إحداثه إلا في نفس الرسول أو جبريل ،عند من يسلم أن جبريل ملك منفصل عن النبي قائم بنفسه وهذا لايقوله إلا من قرب إلى الإسلام منهم وأئمتهم لايقولون ذلك ،ولايعرفون جبريل إلا ما في نفس النبي من الخيال أو العقل الفعال "(٥) .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ٢٠٢ ، ٢٠٣ .
(٢) المصدر نفسه ، نفس الجزء ، ص ٢٠٦ وانظر ص ٢٠٣.
(٣) المصدر نفسه ،نفس الجزء ص ٢٢٣ .
(٤) مناهج الأدلة في عقائد الملة ،لابن رشد ، ص ١٦٢ ، ١٦٣.
(٥) درء تعارض العقل والنقل ،لابن تيمية ،ج١٠ ، ص ٢١٤ ، ٢١٥.

ويقرر ابن تيمية أن مذهب المعتزلة في كلام الله - رغم كونه بدعة شنيعة - إلا أنه خير من مذهب الفلاسفة ؛ لأن المعتزلة قد جعلوا كلام الله ألفاظا منظومة مسموعة تدل على معنى ، فهم خير ممن جعل كلام الله هو مجرد العلم أو الإعلام بما في النفس كما يقول ابن رشد ، متأثرا في ذلك بالفلاسفة ولهذا يرى ابن تيمية أن قول المعتزلة خير من قول هؤلاء الفلاسفة [(١)] بكثير .

ويؤكد ابن تيمية - في موضع آخر - على أن هناك صلة وثيقة بين مذهب ابن رشد ومذهب المتفلسفة ثم يعود ليبيّن أن قول المعتزلة في كلام الله خير من قول الفلاسفة ، وفي هذا المعنى يقول :

"... وهذا الذي ذكره غاية ما يثبته القائلون بقدم العالم من المتفلسفة والصابئة ونحوهم .

والذين يقولون : إن الله يتكلم بكلام مخلوق يخلقه في غيره ، خير من هؤلاء . وهذه الدرجة أرفع من درجة مجرد الإعلام مع قصده العلم ; لأن هذا إعلام بكلام منظوم مسموع ، وهذا أبلغ من إعلام بمجرد ما يقع في النفس ، فإذا كان من لم يثبت لله كلاما إلا كلاما مخلوقا في غيره - مع أنه حروف منظومة - من أضل الناس عند سلف الأمة وأئمتها ، فكيف من لم يثبت إلا مجرد الإعلام.."(٢)

هذا وقد عرفنا - فيما سبق - أن ابن رشد يرى أن كلام الله هو مجرد فعل يفعله الله في نفس من اصطفى من عباده بواسطة ما ، فقد يكون بواسطة ملك ، وقد يكون وحيا ، وقد يكون بواسطة لفظ يخلقه الله في سمع المختص بكلامه سبحانه (٣) .

---

(١) انظر : درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ٢١٥.

(٢) انظر: المصدر نفسه ، نفس الجزء ، ص ٢٠٣.

(٣) انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٣.

والحق أن رأي ابن رشد فيكلام الله رأى شاذ ، لاحقيقة له ، ولايعقل أحد من الأمم كلامابهذه الصفة التي يدعيها ابن رشد ، لأن ابن رشد لم يثبت لله كلاما وتكليما ،وإنما أثبت ماقام بنفس المخاطب من العلم لأن الكلام عنده فعل يخلقه الله في نفس من اصطفى من عباده ،وغاية مايفضي إليه مذهب ابن رشد أن الكلام الذي يدعيه هو من جنس الإيحاء وليس كلاما وتكليما حقيقة ،لأنه لو كان الكلام المسموع هو ماقام بنفس المستمع أو سمعه وليس له وجود في الخارج ،لكان ذلك من جنس الإيحاء وليس كلاما حقيقيا .

ونجد أن ابن رشد يخالف الحق تماما عندما يزعم أن : كلام الله "..قد يكون بواسطة لفظ يخلقه الله في سمع المختص بكلامه سبحانه ."(١) .

ومخالفة هذا الرأي للحق معلومة بالضرورة ؛لأن هذا اللفظ إن كان موجودا في شيء خارج عن المستمع ، فهو قول المعتزلة (٢) الذين يقولون إن كلامه مخلوق خلقه الله فيجسم من الأجسام .

ولكن ابن رشد لايريد هذا المعنى ، لأن قوله وقول أصحابه الفلاسفة شر من قول المعتزلة (٣) ؛ بل يريد ابن رشد - بذلك القول - أن الله خلق لفظا في نفس موسى ،وقد سمعه موسى من غير أن يكون له وجود في الخارج (٤)، بدليل أن ابن رشد قد عرف تكليم الله لموسى من وراء حجاب بقوله : " ... هو الكلام الذي يكون بواسطة ألفاظ يخلقها الله في نفس الذي اصطفاه بكلامه ،وهذا هو كلام حقيقي ،وهو الذي خص الله به موسى ولذلك قال تعالى : وكلم الله موسى تكليما ..."(٥) وهذا قول باطل ؛لأنه لو كان تكليم

---

(١) مناهج الأدلة فيعقائد الملة ،لابن رشد ، ص ١٦٣.
(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ،جـ١ ، ص ٢١٠.
(٣) انظر : المصدر نفسه ، نفس الجزء ، ص ٢٠٩.
(٤) انظر: المصدر نفسه ، نفس الجزء، ص ٢١١.
(٥) مناهج الأدلة في عقائد الملة ،لابن رشد ،ص ١٦٣.

الله لموسى : هو خلق ألفاظ في نفسه بحيث يسمع هذه الأصوات من نفسه دون أن يكون لها وجود في الخارج، لكان ذلك من جنس ما يسمعه النائم في نفسه من الأصوات ومن جنس ما يحصل لأصحاب الرياضات والخلوات من الأصوات التي يسمعونها في أنفسهم وربما لم يكن لها حقيقة في الواقع .

وهذا التكليم الذي يدعيه ابن رشد لا حقيقة له ، وليس هناك عاقل من بني آدم يصدق بتكليم على هذه الصفة وغاية ما ذكره ابن رشد من حدوث أصوات في نفس الإنسان يسمعها هو أن يكون من قبيل الهواتف التي يسمعها الإنسان في نفسه أو من جنس المنامات وإن ارتقى هذا القول فغاية ما يصل إليه هو أن يكون من جنس الإيحاء .

وقد ثبت بنص القرآن أن الله كلم موسى من وراء حجاب كلاما حقيقيا سمعه موسى عليه السلام ، وقد سمع موسى نداء الله وكلمه سبحانه بصوت سمعه موسى من خارج ، ولم يسمعه من قرارة نفسه كما يزعم ابن رشد .

وأما الأصوات التي يسمعها الإنسان في نفسه إما يقظة ، وإما مناما ، وكذلك سمع الإنسان للهواتف التي يسمعها في نفسه فهذه أكثر من أن تحصى .

ولا يصح أن يجعل تكليم الله لموسى الذي ميَّزه الله به عن سائر النبيين والمرسلين من جنس الهواتف والأصوات والمنامات التي يسمعها الإنسان من نفسه ، وإلا للزم من ذلك أن يكون آحاد الناس شركاء لموسى في التكليم فضلا عن الأنبياء والمرسلين (١) .

ومعلوم أن الله — سبحانه — قد خص موسى بالتكليم تخصيصا لم يشركه فيه : لا نوح ، ولا ابراهيم ، ولا عيسى ولا نحوهم من النبيين كما قال تعالى : (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله) (٢) .

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، جـ١٠ ، ص ٢١١ ، ٢١٢ .
(٢) سورة البقرة ، آية (٢٥٣) .

وقال سبحانه : (ياموسى إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي)[١].

وقال سبحانه : (ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك وكلّم الله موسى تكليما)[٢]

وقال : (هل أتاك حديث موسى إذ ناداه ربه بالواد المقدس طوى)[٣] .

فدلت هذه الآيات على أن الله كلم موسى بكلام حقيقي وناداه بصوت مسموع : سمعه موسى من خارج ،بخلاف مايدعيه ابن رشد من أن كلام الله ألفاظا يخلقها الله في نفس من اصطفاه من عباده ،ولهذا زعم أن موسى سمع ألفاظا في نفسه .

أريد أن أنتهي من هذا كله إلى أن مذهب ابن رشد في كلام الله مذهب مخالف للعقل والنقل وهو شر من مذهب المعتزلة [٤] ، لأن المعتزلة يقولون كلام الله حروف وأصوات متقطعة يخلقها الله في جسم من الأجسام ،فكلام الله عندهم غير قائم بذات الله ،بل هو مفعول أحدثه الله في شيء منفصل عن الرسول وعن جبريل .

وأما ابن رشد وسلفه من الفلاسفة فإنهم يرون أن الله يحدث كلامه ويخلقه في نفس [٥] الرسول ، فمعنى تكليم الله لموسى عندهم أنه خلق كلاما مسموعا في نفس موسى . وهذا زعم كاذب ، وكلام باطل مخالف للشرع ،ولم يقم عليه ابن رشد حجة نقلية أو عقلية ، فيبقى مجرد دعوى باطلة .

---

(١) سورة الأعراف آية (١٤٤).

(٢) سورة النساء ،آية (١٦٤).

(٣) سورة النازعات ، آية (١٥ ، ١٦).

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ،جـ١ ،ص٢٠٩.

(٥) انظر: المصدر نفسه ، نفس الجزء ، ص ٢١٤.

وفي الختام يقرر ابن تيمية أن مذهب ابن رشد في هذه المسألة مذهب مخالف لمذهب السلف الذي دل عليه الكتاب والسنة. وأن ابن رشد قد ضل في هذه المسألة ضلالا أشد من ضلال المعتزلة، وأشد من ضلال الأشعرية، حيث تأثر بقول المتفلسفة (1) والصابئة.

وذلك لأن المعتزلة وإن قالت: إن الكلام مخلوق، ومفعول للرب، فإنها لا تجعله محدثا في نفس المخاطب - كما يزعم ابن رشد، ولهذا يقول ابن تيمية في نقد ابن رشد:

" ... وأنت وأصحابك لم تثبتوا كلاما لله إلا ما كان في نفوس البشر فالمعتزلة خير منكم ... "(2)، لأن المعتزلة: " يقولون إنه مفعول في جسم منفصل عن المستمع، وهو آية من آيات الله التي يخلقها، ومن قال بقولك كفرته المعتزلة ..." (3).

وأما الأشعرية: فهم - وإن قالوا: إنه معنى قائم بنفس المتكلم، فلا يجعلونه مجرد العلم، بل الكلام عندهم صفة ليست هي العلم، ولا الإرادة.

وأما ابن رشد فقد جعل الكلام هو مجرد العلم حيث قال: " ... فإن الكلام ليس شيئا أكثر من أن يفعل المتكلم فعلا يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه،

أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه "(4).

---

(1) انظر: درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، ج ١٠، ص ٢٢١، وانظر: ص ٢٠٦.

(2) انظر المصدر نفسه، نفس الجزء، ص ٢٢٣.

(3) انظر المصدر نفسه، نفس الجزء، ص ٢٢١.

(4) مناهج الأدلة في عقائد الملة، لابن رشد، ص ١٦٢.

وكذلك فان ابن رشد قد جعل اللفظ مخلوق [1] لله لا لبشـــــر ، وهذا خلاف مذهب الأشعرية .

وبهذا يتضح لنا رأي ابن رشد في هذه المسألة ، وما يَرِدُ عليه من اعتراضات ، وبيّنت تناقضه ومخالفته لمذهب السلف . ونقد ابن تيمية له . ولله الحمد والمنـــة .

...

---

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ،لابن رشد ، ص ١٦٣.

المبحث السادس

صفة السمع والبصر

المطلب الأول: صفة السمع والبصر عند ابن رشد

يرى ابن رشد أن الشرع قد ورد باثبات صفة السمع والبصر لله - سبحانه وتعالى - . ومعنى هذا أن ابن رشد يستدل على إثبات صفة السمع والبصر بتلك النصوص التي جاء بها الكتاب والسنة .

وهذا القول حق لاغبار عليه . فقد ورد الكتاب والسنة باثبات هاتين الصفتين لله سبحانه وتعالى ، حيث قال جل وعلا: (قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير) (١) .

وقوله سبحانه لموسى وهارون: (إنني معكما أسمع وأرى) (٢) .
وقوله : (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) (٣) .
وقوله : (إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعا بصيرا) (٤) .
وقوله : (إن الله هو السميع البصير) (٥) .
وقوله : (فاستعذ بالله إنه هو السميع البصير) (٦) .

والآيات الدالة على إثبات صفة السمع والبصر لله - سبحانه كثيرة جدا .

وأما الدليل على إثبات صفة السمع لله من الحديث : مارواه البخاري بسنده عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال : (لما غزا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - خيبر - أو قال: لما توجه رسول الله - صلى الله عليه وسلم -

---

(١) سورة المجادلة ، آية (١).
(٢) سورة طه ، آية (٤٦).
(٣) سورة الشورى ، آية (١١) .
(٤) سورة النساء ، آية (٥٨).
(٥) سورة غافر ، آية (٢٠) .
(٦) سورة غافر ، آية (٥٦).

أشرف الناس على واد فرفعوا أصواتهم بالتكبير ، الله أكبر ، الله أكبر ، لا إله إلا الله . فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - اربعوا على أنفسكم إنكم لاتدعون أصم ، ولاغائبا إنكم تدعون سميعا قريبا وهو معكم ....)[1]

وروى ابن ماجه بسنده عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : " إن لله تسعة وتسعين إسما ،مائة إلا واحدا ، إنه وتر يحب الوتر ، من حفظها دخل الجنة ،..... ... ، السميع البصير..."[2].

فدلت هذه الأسماء على ثبوت صفة السمع والبصر لله سبحانه .

وبعد أن ذكر ابن رشد أن الشرع : الكتاب والسنة قد دل على إثبات صفة السمع والبصر ، شرع في الاستدلال عليها بالدليل العقلي ،حيث نجده يقرر أن الموجد لهذا الكون لابد وأن يكون مدركا لكل مافيه وذلك ،لأن الصانع من شرطه أن يكون مدركا لكل مافي المصنوع . ومن هنا وجب ثبوت هذين الإدراكين لله سبحانه ، لأنه هو الذي أوجد هذا الكون ، وأبدعه .

ويستطرد ابن رشد في ذكر الأدلة التي تثبت لله - سبحانه - السمع والبصر حيث نجده يورد دليلا عقليا ونقليا في آن واحد ،يبين فيه أن الخالق والإله المعبود لابد وأن يكون متصفا بالسمع والبصر ،ومدركا لجميع مافي الكون ، وذلك لأن عدم اتصافه بالسمع والبصر نقص وعيب ، ومن العبث أن يعبد الإنسان من لايدرك أنه يعبده ؛ ولهذا قال تعالى : (،واذكر في الكتاب ابراهيم إنه كان صدّيقا نبيّا. إذ قال لأبيه يا أبت لم تعبد مالايسمع ولايبصر ولايغني عنك شيئا)[3] .

وقال تعالى: (أفتعبدون من دون الله مالاينفعكم شيئا ولايضركم)[4] .

---

(١) فتح الباري بشرح صحيح البخاري (كتاب المغازي : باب غزوة خيبر) ، ج ٧ ، ص ٤٧٠ ، رقم الحديث ٤٢٠٥.
(٢) سنن ابن ماجه : (كتاب الدعاء: باب أسماء الله عز وجل) ج٢ ،ص ١٢٦٩ ،حديث رقم ٣٨٦١ .
(٣) سورة مريم ،آية (٤٢).
(٤) سورة الأنبياء ، آية (٦٦) .

وهذا الدليل الذي استدل به ابن رشد على إثبات السمع والبصر لله ـ سبحانه ـ هو دليل شرعي وعقلي ، وقد وافق بهذا الاستدلال منهج السلف: الذين يرون أن أدلة القرآن أدلة شرعية وعقلية . وهي الطريق الصحيح لإثبات العقائد الدينية .

وقد وضح ابن رشد هذا المعنى ،وبيّن مذهبه في صفة السمع والبصر بقوله :

" ... وأما صفتا السمع والبصر فإنما أثبتهما الشرع لله ـ تبارك وتعالى ـ من قبل أن السمع والبصر يختصان بمعان مدركة في الموجودات ليس يدركها العقل . ولما كان الصانع من شرطه أن يكون مدركا لكل ما في المصنوع وجب أن يكون له هذان الإدراكان . فواجب أن يكون عالما بمدركات البصر ، وعالما بمدركات السمع ؛ إذ هي مصنوعات له . وهذه كلها منبهة على وجودها للخالق ـ سبحانه ـ في الشرع من جهة تنبيهه على وجود العلم له .

وبالجملة فما يدل عليه اسم الإله واسم المعبود فيقتضي أن يكون مدركا بجميع الإدراكات ؛لأنه من العبث أن يعبد الإنسان من لايدرك أنه عابد له [1]، كما قال تعالى : (يا أبت لم تعبد ما لايسمع ولايبصر ولايغني عنك شيئا) [2].

وقال تعالى : (أفتعبدون من دون الله ما لاينفعكم شيئا ولايضركم) [3].

ومن خلال هذا النص ـ الذي أوردته بطوله ـ نجد أن ابن رشد قد رجع بصفة السمع والبصر إلى صفة العلم فلا يفهم من السمع والبصر معنى غير العلم وقد صرح بهذا المعنى في قوله : " فواجب أن يكون عالما بمدركات البصر ، وعالما بمدركات السمع " [4] .

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ،لابن رشد ،ص ١٦٥.
(٢) سورة مريم ، اية (٤٢).
(٣) سورة الأنبياء ، آية (٦٦).
(٤) مناهج الأدلة في عقائد الملة ،لابن رشد ، ص ١٦٥.

وقد أكد هذا المعنى في موضع آخر بقوله : " ... وهذه كلها منبهة على وجودها للخالق سبحانه - في الشرع من جهة تنبيهه على وجود العلم له.." (١)

فهو يريد بهذا النص أن الشرع قد ورد باثبات صفة السمع والبصر للخالق - سبحانه - من أجل العامة الذين لايفهمون معنى كونه عالما بالمسموعات والمبصرات ، ومدركا لها ، ومطلعا على كل مافي الكون إلا بالسمع والبصر. وذكر السمع والبصر تنبيها على وجود العلم له سبحانه .

وقد صرح بهذا المعنى - فعلا - عندما ذهب إلى أن الله - سبحانه - قد وصف نفسه - في الشرع بالسمع والبصر من قبيل ضرب الأمثال للعامة ، ومن باب تقريب صفة العلم إلى أذهان الجمهور الذين لايعقلون أنه عالم بالأصوات ومطلع على المرئيات إلا بالسمع والبصر .

وأما العلماء فيكفيهم أن يفهموا صفة العلم ويعقلوا ماتدل عليه من معنى.

ولكن ابن رشد يرى أنه لايجوز التصريح بتأويل السمع والبصر للجمهور ولا أن يجعل من العقائد التي يشترك فيها الجميع، بل يبقى هذا التأويل خاصا بالعلماء الذين يسميهم الخاصة ويعني بهم الفلاسفة (٢) ، الذين هم عنده أهل البرهان . وقد وضح ابن رشد هذا المعنى بقوله :

" ... وإنما وصف نفسه في الشرع بالسمع والبصر تنبيها على أنه - سبحانه - لايفوته نوع من أنواع العلوم ، والمعرفة ، ولم يمكن تعريف هذا المعنى للجمهور إلا بالسمع والبصر ، ولذلك كان هذا التأويل خاصا بالعلماء ، ولايجوز أن يجعل من عقائد الشرع المشتركة للجميع ، كما جرت عادة كثير من المنسوبين إلى العلم بالشريعة ..." (٣) .

---

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص١٦٥ .

(٢) يقول ابن رشد: " ... فإنه إنما صار عندهم - أي الفلاسفة - ماليس له سمع ولابصر ، أشرف مما له سمع وبصر لا باطلاق بل من جهة ماله إدراك ، أشرف من البصر والسمع وهو : العلم " .
(تهافت التهافت ، لابن رشد ، جـ٢ ، ص٦٨٧ ، تحقيق د. سليمان دنيا) .

(٣) تهافت التهافت ، لابن رشد ، جـ٢ ، ص٦٨٨ ، تحقيق د. سليمان دنيا .

وهكذا نجد أن ابن رشد قد أوّل صفة السمع والبصر : بالعلم ، فالسمع والبصر – عنده – بمعنى أنه عالم بالمسموعات ، وعالم بالمبصرات .

ولم يكن ابن رشد مبتكراً لهذا القول ، أو أصيلا في هذا الرأي ؛ بل سبقه إلى هذه البدعة البغداديون (١) من المعتزلة ، يقول القاضي عبد الجبار :

" ... فعند شيوخنا البصريين أن الله – تعالى – سميع بصير : مدرك للمدركات وأن كونه مدركا صفة زائدة على كونه حيا .

وأما عند مشايخنا البغداديين ، هو أنه – تعالى – مدرك للمدركات على معنى أنه عالم بها ، وليس له بكونه مدركا صفة ..."(٢) .

وبناء على ما سبق فسمع الله وبصره – عند ابن رشد – هو مجرد علمه – سبحانه – بالمسموعات ، وعلمه بالمبصرات .

ومن هنا يبدأ الخلاف بين ابن رشد وبين مذهب السلف ، وذلك حينما يجعل ابن رشد السمع والبصر : بمعنى أنه عالم بالمسموعات ، وعالم بالمبصرات وهذه مخالفة صريحة لمذهب السلف .

وعلى هذا فسمع الله وبصره – عند ابن رشد – هو : مجرد علمه – سبحانه بالمسموعات ، وعلمه بالمبصرات . .

---

(١) وقال بهذا القول أيضا الكعبي من المعتزلة ، وكذلك قال به ابن حزم الظاهري .

يقول إمام الحرمين الجويني : " ... فذهب الكعبي وأتباعه من البغداديين إلى أن الباري – تعالى – إذا سمي سميعا بصيرا فالمعنى بالإسمين كونه عالما بالمعلومات على حقائقها ..." .

(الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، لإمام الحرمين الجويني ، ص ٧٢) .

وراجع : ابن حزم وموقفه من الإلهيات ، عرض ونقد ، د. أحمد بن ناصر الحمد ، ص ٢٧١ .

(٢) شرح الأصول الخمسة ، للقاضي عبد الجبار ، ص ١٦٨ ، تحقيق د. عبد الكريم عثمان .

وهذا قول باطل مخالف للمنقول والمعقول ، لأن نصوص الكتاب والسنة قد فرقت بين السمع ، وبين البصر ، وبين العلم ، فدل هذا على أن المعنى الذي يدل عليه السمع والبصر غير المعنى الذي يدل عليه العلم ، فلا يجوز أن يفهم من تلك النصوص ـ التي دلت على إثبات السمع والبصر ـ مجرد العلم .

وكذلك العقل يدل على أن السمع والبصر غير العلم . والضرورة تدل على الفرق بين هذه الصفات وأن كل صفة تدل على معنى معين . ولها تعلقات تتميز بها عن الأخرى والدليل على ذلك أن أحدنا يسمع الصوت فيكون عالما به في حال السماع ثم يكون عالما به بعد ذلك ـ فقط ـ دون أن يكون سامعا له فتقرر بهذا أن السمع للشيء غير العلم به .

والحق أن ابن رشد قد تنكب طريق الحق وخالف مذهب السلف مخالفة صريحة عندما زعم أن الله وصف نفسه ـ في الشرع ـ بالسمع والبصر من قبيل التمثيل والتخييل للجمهور والعامة الذين لا يفهمون أنه لا يفوته نوع من أنواع المعرفة ، ولا تخفى عليه خافية في السموات ولا في الأرض إلا بالسمع والبصر ، فقرب لهم هذا المعنى ، ونبههم إلى ذلك بالسمع والبصر .

وهذا زعم باطل وافتراء كاذب فلو كان الأمر كما يدعي ابن رشد وأن السمع والبصر ليس إلا مجرد العلم فقط لما احتيج لتفهيم الجمهور بهذا المعنى إلى وجود خطاب للعامة يقضي بأنه سميع بصير وخطاب للخاصة ؛ بل كان يكفي لتفهيم جميع الناس على اختلاف طبقاتهم ورود النص باثبات علمه سبحانه بكل شيء .

ولكن لما كان العلم بالمعلومات : علم . وسمع الأصوات: سمع . ورؤية المرئيات: بصر ، ورد الشرع باثبات ذلك كله وفرق بين السمع وبين البصر وبين العلم فدل ذلك على تغاير هذه المعاني وعدم اتحاد المفهوم منها .

ومما يؤكد لنا أن السمع والبصر ليس مجرد العلم وأن هذه المعاني الثلاثة متغايرة ؛ بحيث يفهم من كل واحد منها معنى متميزا عن سائر المعاني الأخرى هو: أننا نجد القرآن يفرق بين السمع ، والبصر ، والعلم ،

وهذا دليل على تغاير هذه المعاني . قال تعالى : (وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه هو السميع العليم)[١] . ولو كان السميع بمعنى العليم والسمع بمعنى العلم ، لصار معنى الكلام ، وهو العليم العليم وهذا تكرار لافائدة منه ؛ ولكن لما فرّق بينهما دل على أن السمع مغاير للعلم . وليس معناهما واحدا كما يزعم ابن رشد.

وكذلك نجد القران قد فرق بين السمع والبصر ، فدل ذلك على اختلاف المفهوم منهما وتغاير معناهما حيث قال سبحانه : (إنني معكما أسمع وأرى)[٢] .

فهذه الآية دليل آخر على فساد مذهب ابن رشد حينما جعل السمع والبصر هو مجرد العلم . وادعائه أن المفهوم منهما معنى واحدا هو : العلم فقط .

وقد تصدى ابن تيمية لنقد هذه البدعة ، ودفعها بقوله :

" ... السمع والبصر ليسا مجرد علم بالمسموع والمرئي ، وإن استلزما ذلك على ماهو المعروف من قول أئمة السنة ..."[٣] .

أريد أن أنتهي من هذا كله إلى أن السمع والبصر صفتان قائمتان بذات الله ــ تعالى ــ زائدتان على العلم بحيث يفهم من كل واحدة منهما معنى مغاير للمعنى المفهوم من العلم .

وزائدتان ــ أيضا ــ على الذات المجردة التي يدعي وجودها نفاة الصفات من الجهمية والمعتزلة .

---

(١) سورة فصلت ، آية (٣٦).

(٢) سورة طه ، آية (٤٦).

(٣) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، جـ١ ، ص ٢٢٥.

هذا وقد وضحت - فيما سبق - بطلان مذهب ابن رشد الذي جعل السمع والبصر هو : مجرد علمه بالمسموعات والمبصرات ، ثم ذكرت أن الباري - سبحانه - سميع بصير على الحقيقة وهذا هو مذهب أهل السنة والجماعة : الذي دلت عليه النصوص الشرعية والأدلة العقلية .

وقد فصل ابن تيمية القول في صفة السمع والبصر وأطنب في ذكر الأدلة الدالة على إثبات هاتين الصفتين لله - سبحانه - فقرر مذهب أهل السنة والجماعة في ذلك تقريرا بديعا ، فلننتقل إليه مستمدين من الله التوفيق والسداد .

...

المطلب الثاني : صفة السمع والبصر عند ابن تيمية

يثبت ابن تيمية لله - سبحانه - السمع والبصر ،وهما عنده صفتان قائمتان[1] بذات الله تعالى ؛ لأن السمع والبصر لو قام بغيره ، لكان صفة لذلك المحل الذي قام به السمع والبصر وهذا باطل فتعين أن يكون سمعه للأقوال ورؤيته للموجودات قائما بذاته سبحانه .

والله - سبحانه - متصف بالسمع والبصر أزلا وأبدا ، وهو - سبحانه - سميعا بصيرا منذ الأزل ولايزال فلم يزل متصفا بصفتي السمع والبصر وسائر صفات الكمال ولايزال كذلك سميعا بصيرا .

ولايجوز أن يعتقد أن الله وصف بالسمع والبصر بعد أن لم يكن سميعا بصيرا - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا - وذلك لأن سمع الله وبصره صفات كمال ، وفقدها نقص يتنزه الباري عنه : ولايجوز أن يكون قد حصل له الكمال بعد أن كان متصفا بضده .

ولايرد على هذا ماقرره أهل السنة والجماعة من أنه يسمع أصوات العباد - مثلا - ويرى أفعالهم بعد وجودها ؛لأن صفة السمع والبصر من الصفات الإختيارية ،وقد اتفق أهل السنة والجماعة على قيام الأفعال الإختيارية والصفات بذات الله تعالى.

وهذا المذهب الذي دل عليه النقل والعقل ، والقران بين أنه يسمع الأقوال ويبصر الأعمال بعد وجودها كما قال تعالى : (قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما)[2] فأخبر سبحانه : " ... أنه يسمع تحاورهما حين كانت تجادل وتشتكي إلى الله .."[3] ومنه قول الخليل: (إن ربي لسميع الدعاء)[4] . وكذلك قوله : (لقد سمع

---

(١) انظر جامع الرسائل ، لابن تيمية ، المجموعة الثانية ، ص ١٨ تحقيق: د. محمد رشاد سالم .
(٢) سورة المجادلة ،آية (١).
(٣) جامع الرسائل ، لابن تيمية ،المجموعة الثانية ،ص ١٦ ،تحقيق: د. محمد رشاد سالم .
(٤) سورة ابراهيم ،آية (٣٩).

الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء)[١] .

وقوله : لموسى وهارون : (إنني معكما أسمع وأرى)[٢] .

فدلت هذه النصوص على أنه يسمع الأقوال ويرى الأعمال بعد وجودها فإذا خلق العباد وعملوا وقالوا ،فإنه يسمع أقوالهم ويرى أعمالهم. وقد أشار ابن تيمية إلى أن الباري ـ سبحانه ـ يسمع أقوال العباد ويرى أعمالهم بعد وجودها بقوله : ("... والعقل الصريح يدل على ذلك فإن المعدوم لايرى ولايسمع بصريح العقل واتفاق العقلاء ..."[٣] .

وإذا كان يسمع الأقوال ويرى الأعمال بعد وجودها فإن هذا الحدوث لايدل على أن الباري ـ سبحانه ـ صار متصفا بالسمع والبصر بعد أن لم يكن متصفا به ـ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا بل إن هذا التجدد جائز عند أهل السنة والجماعة وهذا الحدوث غير ممتنع لأن السمع والبصر من الصفات الاختيارية التي تقوم بذات الله تعالى وقد عرفها ابن تيمية بقوله :

" والصفات الاختيارية : هي الأمور التي يتصف بها الرب عز وجل فتقوم بذاته بمشيئته وقدرته ; مثل كلامه وسمعه وبصره وإرادته ومحبته ورضاه ورحمته وسخطه ومثل خلقه وإحسانه وعدله ومثل استوائه ومجيئه وإتيانه ونزوله ونحو ذلك من الصفات التي نطق بها الكتاب العزيز والسنة .

فالجهمية ومن وافقهم من المعتزلة وغيرهم يقولون : لايقوم بذاته شيء من هذه الصفات ولاغيرها ... ... وأما السلف وأئمة السنة والحديث فيقولون : إنه متصف بذلك كما نطق به الكتاب والسنة ..."[٤] .

وعلى هذا فهو ـ سبحانه ـ يسمع الأقوال ويرى الأعمال بعد وجودها فيحدث أمر متجدد وهذا الحدوث والتجدد بهذا الاعتبار غير ممتنع ولايطلق أنه حدث له السمع والبصر بعد أن لم يكن ـ تعالى الله وتقدس ـ وهذه المسألة تتعلق بقضية حلول الحوادث بالرب تعالى . وهذا الإصطلاح من اصطلاحات

---

(١) سورة آل عمران: اية (١٨١).
(٢) سورة طه ، آية (٤٦).
(٣) جامع الرسائل، لابن تيمية ، المجموعة الثانية ص١٧ تحقيق محمود رشاد سالم.
(٤) المصدر نفسه ، المجموعة الثانية ، ص ٣ ، ٤ .

علماء الكلام المذموم التي اتخذوها سلما وذريعة لنفي الصفات الإختيارية .

والحق الذي عليه أهل السنة أن الخالق سبحانه تقوم بذاته الصفات والأفعال الاختيارية فيفعل ما يريد ويتكلم بما شاء ويرضى ويغضب ، وينزل لا كأحد من المخلوقات وهو متصف بالسمع والبصر أزلا وأبدا ويتجدد له بوجود الأصوات والأعمال سمع وبصر وتلك الأمور المتجددة لا تنفي اتصافه بالسمع والبصر أزلا وأبدا .

يقول ابن تيمية :

"... وإنما المقصود هنا أنه إذا كان يسمع ويبصر الأقوال والأعمال بعد أن وجدت فإما أن يقال :

– إنه تجدد شيء .

– وإما أن يقال: لم يتجدد شيء .

فإن كان لم يتجدد ، وكان لا يسمعها ولا يبصرها فهو بعد أن خلقها لا يسمعها ولا يبصرها .

وإن تجدد شيء : فإما أن يكون وجودا أو عدما :

– فإن كان عدما فلم يتجدد شيء .

– وإن كان وجودا : فإما أن يكون قائما بذات الله أو قائما بذات غيره .

والثاني : يستلزم أن يكون ذلك الغير هو الذي يسمع ويرى فتعين أن ذلك السمع والرؤية الموجودين قائم بذات الله . وهذا لا حيلة فيه .. .. والطوائف متفقون على حدوث نسب وإضافات وتعلقات "(١) .

ويقرر ابن تيمية أن الله سميع يسمع وبصير يبصر ، وأن سمعه وبصره ليس هو مجرد العلم بالمسموعات والمرئيات (٢) فالسمع والبصر صفتان

---

(١) جامع الرسائل ، لابن تيمية – المجموعة الثانية ، ص١٧ ، ١٨ ، تحقيق د.محمد رشاد سالم .

(٢) انظر: شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية ، ص٧٣ .

زائدتان على العلم وسائر الصفات الأخرى . وزائدتان على الذات المجردة التي يدعي وجودها نفاة الصفات من المعتزلة : الذين قالوا الباري - سبحانه - سميعا بصيراً لنفسه (١) .

ويرى ابن تيمية أن اثبات السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم هو قول أهل السنة والجماعة من السلف والأئمة وأهل الحديث والفقه (٢) .

ويذكر ابن تيمية أنه مما يدل على أن السمع والبصر ليس مجرد العلم بما يسمع ويرى ، أن الله فرق بين العلم وبين السمع والبصر ، وفرق - أيضا - بين السمع والبصر وهو لايفرق بين علم وعلم لتنوع المعلومات (٣) قال تعالى (وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه هو السميع العليم) (٤)

وقوله سبحانه : (إنه سميع عليم) (٥)

وقال تعالى : (وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم) (٦) ذكر سمعه لأقوالهم وعلمه ليتناول باطن أحوالهم (٧) .

وقال لموسى وهارون : (إنني معكما أسمع وأرى) (٨) ففرق بين السمع وبين رؤيته لما يجري من أحداث وهو البصر .

---

(١) انظر: الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لأبي المعالي عبد الملك الجويني ص ٧٢ .
(٢) انظر / شرح العقيدة الأصفهانية ، لابن تيمية ، ص ٧٣ .
(٣) انظر : شرح العقيدة الأصفهانية ، لابن تيمية ، ص ٧٤ .
(٤) سورة فصلت ، آية (٣٦) .
(٥) سورة الأعراف ، آية (٢٠٠) .
(٦) سورة البقرة ، آية (٢٢٧) .
(٧) انظر: شرح العقيدة الأصفهانية ، لابن تيمية ، ص ٧٤ .
(٨) سورة طه ، آية (٤٦) .

وهذا التفريق بين العلم وبين السمع والبصر وبين السمع والبصر- أيضا يدل على أن تلك المعاني الثلاثة متغايرة وأن السمع والبصر ليس هو مجرد العلم كما توهم ابن رشد ومن وافقه من المعتزلة .

وقد استدل ابن تيمية بالأدلة النقلية والعقلية على أن الله سميع بصير حقيقة وأن سمعه وبصره صفتان قائمتان بذات الله - تعالى - زائدتان على العلم وسائر الصفات الأخرى.

- أولا: الأدلة النقلية :

استدل ابن تيمية على إثبات السمع والبصر لله ببعض الآيات والأحاديث . ومما استدل به [1] - بالإضافة إلى ما ذكر - قوله تعالى: (قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير) [2] .

وقوله سبحانه : (لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء) [3]

وقوله تعالى : (أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم بلى ورسلنا لديهم يكتبون) [4] .

وقوله : (إنني معكما أسمع وأرى) [5]

وقوله : (ألم يعلم بأن الله يرى) [6]

وقوله : (الذي يراك حين تقوم وتقلبك في الساجدين إنه هو السميع العليم) [7] .

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ،لابن تيمية ج٣ ، ص ١٣٣، ١٣٤.
(٢) سورة المجادلة، آية (١).
(٣) سورة آل عمران اية (١٨١)
(٤) سورة الزخرف ، اية (٨٠).
(٥) سورة طه ، آية (٤٦).
(٦) سورة العلق ، آية (١٤).
(٧) سورة الشعراء ، آية (٢١٩).

وقوله : (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون)[(١)] .

واستدل على إثبات السمع والبصر بقوله تعالى[(٢)] :(إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى اهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعمّا يعظكم به إن الله كان سميعا بصيرا)[(٣)]

ومما استدل[(٤)] به ابن تيمية على اثباتها من الحديث قول النبي - صلى الله عليه وسلم - (إذا قال الإمام سمع الله لمن حمده ،فقولوا: اللهم ربنا لك الحمد يسمع الله لكم)[(٥)] .

ثانيا : الأدلة العقلية :

- الدليل الأول :

يرى ابن تيمية أنه قد ثبت بالأدلة النقلية والعقلية أن الله حي "...والحي إذا لم يكن سميعا بصيرا متكلما كان متصفا بضد ذلك من العمى والصمم والخرس وهذا ممتنع في حق الرب - تعالى - فيجب أن يتصف بكونه سميعا بصيرا متكلما ..."[(٦)] .

ويؤكد - رحمه الله - هذا المعنى في موضع آخر بقوله :

" ... إنه لو لم يتصف بالسمع والبصر، لاتصف بضد ذلك وهو العمى والصمم ، كما قالوا: مثل ذلك في الكلام ،وذلك لأن المصحح لكون الشيء سميعا بصيرا

---

(١) سورة التوبة ،آية (١٠٥).

(٢) انظر: شرح العقيدة الأصفهانية ،لابن تيمية ،ص ٧٤.

(٣) سورة النساء آية (٥٨).

(٤) جامع الرسائل ،لابن تيمية - المجموعة الثانية - ص ١٦ ،تحقيق: د. محمد رشاد سالم .

(٥) هذا جزء من حديث طويل عن أبي موسى الأشعري - رضي الله عنه - والحديث في صحيح مسلم (كتاب الصلاة : باب التشهد في الصلاة) انظر صحيح مسلم بشرح النووي جـ٤ ص١٢١ وهو - أيضا - في سنن النسائي (كتاب الإمامة باب مبادرة الإمام) جـ٢ ص٩٧ . و (كتاب الافتتاح : باب نوع آخر من التشهد) جـ٢ ص ٢٤١ - ٢٤٢.

(٦) مجموع الفتاوى ،لابن تيمية جـ١٦ ، ص٣٥٥.

متكلما هو الحياة ، فإذا انتفت الحياة امتنع اتصاف المتصف بذلك فالجمادات لاتوصف بذلك لانتفاء الحياة فيها وإذا كان المصحح هو الحياة كان الحي قابلا لذلك فإن لم يتصف به ، لزم اتصافه بأضداده بناء على أن القابل للضدين لايخلو من اتصافه بأحدهما ؛ إذ لو جاز خلو الموصوف عن جميع الصفات المتضادات لزم وجود عين لاصفة لها وهو: وجود جوهر بلا عرض يقوم به .

وقد علم بالاضطرار امتناع خلو الجواهر عن الأعراض وهو امتناع خلو الأعيان والذات عن الصفات ،... ... ولهذا أطبق العقلاء من أهل الكلام والفلسفة وغيرهم على تجويز وجود جوهر خال عن جميع الأعراض .." (١)

ـ الدليل الثاني :

هذا الدليل مبني على أن السمع والبصر من صفات الكمال وكل كمال محض لانقص فيه فإنه يجب إثباته لله ـ تعالى ـ .

وقد قرر ابن تيمية (٢) هذا الدليل ووضح مقدماته توضيحا بديعا فهو يبين أن السمع والبصر من صفات الكمال وذلك لأن الحي السميع البصير أكمل من حي ليس بسميع ولابصير ، وهذا أمر معلوم بالضرورة والعقل يُقِرُّبِه بداهة .

وإذا كان السمع والبصر صفة كمال فإنه يجب ثبوته لله تعالى ، لأنه لو لم يتصف به لكان ناقصا وذلك لأن المخلوق متصف بالسمع والبصر ، فلو لم يتصف الخالق بالسمع والبصر لكان المخلوق أكمل منه فتقرر بذلك أن عدم اتصاف الباري بالسمع والبصر نقص يجب تنزيه الله عنه .

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية ، لابن تيمية ، ص ٧٤ .

(٢) راجع : شرح العقيدة الأصفهانية ، لابن تيمية ، ص ٨٥ـ٨٦ .

فثبت ـ من هذا كله ـ أن السمع والبصر كمال يجب إثباته لله تعالى ؛ لأنه من المستقر في بداية العقول أن الخالق أكمل من المخلوق ، وكل كمال ثبت لمخلوق ـ وجاز أن يتصف به الخالق دون أن يلحقه منه نقص ـ فهو به سبحانه أولى . وهذا هو قياس الأولى الذي ورد به القرآن وسلكه السلف والأئمة لاثبات العقائد الدينية وقد قال تعالى (للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء ولله المثل الأعلى وهو العزيز الحكيم)(1) .

ويقول ابن تيمية : " ... الله ـ سبحانه وتعالى ـ يستعمل في حقه قياس الأولى : كما جاء بذلك القران وهو الطريق التي كان يسلكها السلف والأئمة كأحمد وغيره من الأئمة فكل كمال ثبت للمخلوق فالخالق أولى به ، وكل نقص ينزه عنه مخلوق فالخالق أولى أن ينزه عنه ... "(2) .

وبناء على ما سبق فإن ابن تيمية يرى أن كل كمال لا نقص فيه بوجه ـ ثبت للمخلوق فالخالق أولى وأحق به من وجهين :

ـ أحدهما : أن الخالق الموجود الواجب بذاته القديم أكمل من المخلوق القابل للعدم المحدث المربوب .

ـ الثاني : أن كل كمال في المخلوق فإنما استفاده من ربه وخالقه . فإذا كان الخالق ـ سبحانه ـ مبدعا للكمال وخالقا له ، كان من المعلوم بالاضطرار أن معطي الكمال وخالقه ومبدعه ، أولى بأن يكون متصفا به من المخلوق .

فإذا علم انتفاء التساوي بين الكامل والناقص ، وعلم أن الرب أكمل من خلقه وجب أن يكون أكمل منهم ، وأحق منهم بكل كمال بطريق الأولى والأحرى . (3)

---

(1) سورة النحل ، آية (٦٠) .

(2) شرح العقيدة الاصفهانية ، لابن تيمية ، ص ٨٥-٨٦ .

(3) انظر المصدر نفسه ، ص ٨٦ ، ٨٧ .

- الدليل الثالث :

وهذا الدليل مبني على أن عدم الإتصاف بالسمع والبصر والكلام نقص وعيب وذم يمتنع وصف الرب - سبحانه - به وإذا كان نفي هذه الصفات نقص وعيب فإنه يجب إثبات السمع والبصر والكلام لله .

وهذا أمر بين بنفسه؛ لأن نفي هذه الصفات نقص وعيب مطلقا وما انتفت عنه هذه الصفات فإنه لايسمع كلام أحد ولايبصر أحدا ولايسمع دعاء الداعين ولايجيب السائلين ولايأمر بأمر ولاينهى عن شيء ولايخبر بشيء وبالتالي فإن من انتفت عنه هذه الصفات ، فإنه لايجوز أن يحدث عنه شيء ولايخلق، ولايهدي ولايضر ولاينفع كما قال تعالى - حكاية عن الخليل - (ياأبت لم تعبد مالايسمع ولايبصر ولايغني عنك شيئا)[1] .

وكذلك ماذكره الله عن إبراهيم عليه السلام في دعوته ومجادلته لقومه : (هل يسمعونكم إذ تدعون . أو ينفعونكم أو يضرون . قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون)[2] .

وقال تعالى : (واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا جسدا له خوار ألم يروا أنه لايكلمهم ولايهديهم سبيلا اتخذوه وكانوا ظالمين)[3].

وقال تعالى :(فقال هذا إلهكم وإله موسى فنسي أفلايرون أن لايرجع إليهم قولا ولايملك لهم ضرا ولانفعا)[4] .

وعلى هذا فإن عدم الاتصاف بالسمع والبصر والكلام أبلغ في النقص والعجز لأنه من المستقر في الفطر أن مالايسمع ولايبصر ولايتكلم لايكون ربا معبودا كما أن مالايغني شيئا ولايهدي ولايملك ضرا ولانفعا لايكون ربا معبودا فوجب أن يكون الخالق المعبود منزه عن هذه النقائص متصف بصفات الكمال التي منها: السمع والبصر .

---

(١) سورة مريم ، آية (٤٢).
(٢) سورة الشعراء ، آية (٧٢-٧٤).
(٣) سورة الأعراف ، آية (١٤٨).
(٤) سورة طه ، آية (٨٨ ، ٨٩).

وذلك لأنه من المعلوم أن خالق العالم هو الذي ينفع عباده بالرزق وغيره ، ويهديهم وهو الذي يملك أن يضرهم بأنواع الضرر أو ينفعهم بأنواع النفع والرب المعبود هو الذي يسمع دعاء الداعين ،ويجيب السائلين ،ويرى أعمال العباد وأما الذي لايسمع ،ولايبصر ،ولايتكلم فهو عاجز ناقص ليس خالقا ،ولايستحق أن يكون معبودا ..

وإذا كان نفي السمع والبصر مما يعلم بالفطرة أنه من أعظم النقائص والعيوب ،وأقرب شبها بالجماد أو المعدوم كان من المعلوم بالفطرة أن الخالق أبعد عن هذه النقائص والعيوب ، وأن نفي السمع والبصر عنه من أعظم الممتنعات وهو افتراء على الله ؛إذ وصفوه بالعجز والنقص والعيب وسلبوه صفات الكمال .

أريد أن أنتهي من هذا كله إلى أن ابن تيمية - رحمه الله - يقرر في هذا الدليل[1] أن نفي السمع والبصر عن الله نقص وعيب ، وذم، يتنزه الله عنه ،وبالتالي ،فإنه يجب إثبات السمع والبصر لله سبحانه .

وبهذا التقرير والتحرير والاستدلال النقلي والعقلي أثبت ابن تيمية - رحمه الله - لله - سبحانه - السمع والبصر صفتين قائمتين بذات الله زائدتين على العلم وسائر الصفات وزائدتين على الذات المجردة التي يدعي وجودها الفلاسفة والمعتزلة ومن وافقهم .

وكذلك يتضح لنا بطلان مذهب ابن رشد عندما رد صفة السمع والبصر إلى العلم: فجعل سمع الله وبصره هو مجرد علمه بالمسموعات وعلمه بالمرئيات . وقد اقتفى في هذه البدعة أثر طائفة من المعتزلة، وهو وإن كان ينهى عن التصريح بهذا القول للجمهور والعامة إلا أنه يعد مشاركا لهم في بدعتهم ، وبهذا يكون ابن رشد قد خالف مذهب السلف

---

(١) انظر: شرح العقيدة الأصفهانية ،لابن تيمية ،ص ٨٧-٨٨.

مخالفة صريحة .

وكذلك يتضح لنا فساد مذهب من جعله سميعا بذاته بصيرا بذاته أو زعم أن سمعه وبصره هو عين ذاته . وهذا مذهب باطل مخالف للمنقول والمعقول .

والحق أن الباري سميع بسمع ، بصير ببصر ، فهو - سبحانه - سميع بصير على الحقيقة ،وهذا هو مذهب السلف في هذه المسألة . ولله الحمد والمنّة .

...

المبحث السابع

مسألة الصفات والذات

أو علاقة الصفات بالذات - عند ابن رشد وعند ابن تيمية -

أولا: رأي ابن رشد :

عرفنا - فيما سبق - أن ابن رشد يزعم أن الشرع لم يصرح إلا بسبع صفات فقط - وهي: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والكلام، والسمع، والبصر.

وقد خالف ابن رشد مذهب السلف مخالفة صريحة حينما حصر صفات الله التي وصف بها نفسه في كتابه، ووصفه بها رسوله - صلى الله عليه وسلم - وافترى على الشرع افتراء بينا؛ لأن الشرع قد صرح بأكثر من هذه الصفات فقد ورد الشرع باثبات صفات الكمال لله، ونفى النقص عنه سبحانه.

وعلى الرغم من أن ابن رشد قد حصر صفات الله التي وصف بها نفسه، ووصفه بها رسوله في سبع صفات فقط، ولم يذكر سواها - نجد أنه لم يثبت هذه الصفات السبع إثباتا حقيقيا؛ بل أوّل صفة الحياة وردّها إلى الإدراك، ورجع بصفتي السمع والبصر إلى العلم.

وقد نالت مسألة الصفات، وعلاقتها بالذات قدرا كبيرا من اهتمام ابن رشد، ولا غرو في ذلك فمسألة الصفات وزيادتها على الذات أو عدم زيادتها تعد من أهم المسائل التي دار فيها الخلاف بين الأمة واحتدم فيها النزاع بين المسلمين والنصارى(١).

وبعد أن حصر ابن رشد صفات الله التي ورد الشرع بها في سبع صفات - وهي الصفات التي تسميها الأشعرية صفات المعاني - شرع في بيان علاقة

---

(١) راجع: منهاج السنة النبوية، لابن تيمية، جـ١، ص ٢٢٥-٢٢٧.
وراجع: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لابن تيمية جـ٣ ص ٢٠٦-٢٠٧.
وراجع: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار ص ٢٩١-٢٩٥.
وراجع: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي د. محمد البهي، ص ٨٦-٨٩.

الذات الإلهية بهذه الصفات وهل هي الذات [1] . أم زائدة عليها أوبعبارة أخرى- هل الصفات هي الذات . أم غيرها .أم لا هي هي ولا هي غيرها [2] .

وقدتعرض ابن رشد لبحث هذه المسألة وحاول محاولة جادة أن يخرج برأي مميز يرضي جميع المختلفين ،ولكن - مما يخيب له الأمل أن ذلك الرأي الذي انتهى إليه، رأي مخالف لمذهب السلف . ولم يوفق ابن رشد إلى الصواب في بيان علاقة الذات الإلهية بالصفات . وهل هي الذات أم زائدة عليها أوبعبارة أخرى- هل الصفات هي الذات .أم غيرها. بخلاف ما نجده عند ابن تيمية الذي حرر القول فيهذه المسألة تحريرا دقيقا كما سيأتي بيانه فيمابعد إن شاء الله .

والسبب في ذلك هو أن ابن رشد أراد أن يَكُفَّ الجمهور ويزجرهم عن البحث فيمسألة زيادة الصفات على الذات ،أو عدم زيادتها .وأن يكتم هذه المسألة عنهم ويكفي الجمهور فقط أن يعترف بوجود تلك الصفات دون البحث في مغايرتها للذات أوعدم مغايرتها وهل الصفات هي الذات أم زائدة عليها .

---

(١) ذكر ابن تيمية أن مبتدعة المسلمين من المعتزلة والجهمية نفوا الصفات ، بحجة أن في اثباتها مشابهة للنصارى وزعموا أنهم لو أثبتوا ذاتا قديمة وصفات قديمة للزم من ذلك تعدد القدماء ولهذا عمدوا إلى التسوية بين الذات والصفات.
فالصفات هي الذات . انظر الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لابن تيمية جـ٣ ص٢٠٦.

(٢) وبعد أن ذكر ابن تيمية قول المعتزلة بيَّن - أيضا - أن المثبتة قد تنازعوا فيهذه المسألة على ثلاثة أقوال . وفيهذا المعنى يقول:
" وقد تنازع المثبتة :
- هل يقال: الصفات غير الذات .
- أم يقال: ليست غير الذات .
- أم يقال: لايقال هي غير الذات ولايقال ليست غير الذات . "
الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ،لابن تيمية ،جـ ٣ ، ص٢٠٧.

وهكذا ينهي ابن رشد الجمهور عن البحث في هذه المسألة ليخفي وراء هذا الكتمان رأيه الحقيقي الذي يعتقده كفيلسوف يعد نفسه من أهل البرهان . وهذا الرأي هو: أن الصفات غير زائدة على الذات ، وبهذا نجد ابن رشد قد تردى في مذهب المعتزلة : الذين يذهبون إلى أن الصفات هي الذات . والفرق الذي بين ابن رشد وبين المعتزلة هو أن ابن رشد يلوم المعتزلة لوما شديدا على التصريح بهذا الرأي للجمهور ويرى أن الإفصاح به للجمهور بدعة تفضي بهم إلى الحيرة والضلال . لأن هذا التعليم بعيد جدا عن أفهامهم فضلا عن أن أدلة المعتزلة على القول: " بأن الصفات هي الذات " غير صحيحة ، وليس عندهم برهان[1] على ذلك : " ..... وأن الذين عندهم برهان على ذلك هم العلماء ..."[2] .

ويرى ابن رشد أن قول المعتزلة: إن الصفات والذات شيء واحد، أمر لا تطيقه عقول الجمهور ولا تفهمه[3] وهو: " تعليم بعيد عن أفهام الجمهور[4] والتصريح به بدعة وهو أن يضل الجمهور أحرى منه أن يرشدهم.." فضلا عن أن ادلة المعتزلة عليه أدلة غير صحيحة ولهذا فإن التصريح بأن الصفات هي الذات بدعة وكذلك قول الأشعرية إن الصفات زائدة على الذات بدعة أيضا . وفي هذا المعنى يقول ابن رشد :

" ... ومن البدع التي حدثت في هذا الباب : السؤال عن هذه الصفات : هل هي الذات . أم زائدة على الذات ، أي : هل هي صفة نفسية ، أو صفة معنوية ؟

وأعني بالنفسية التي : توصف بها الذات لنفسها ، لا لقيام معنى فيها زائد على الذات . : مثل قولنا : واحد وقديم.

---

(١) انظر : مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٦.
(٢) نفس المصدر والصفحة .
(٣) نفس المصدر والصفحة .
(٤) نفس المصدر والصفحة .

والمعنوية : التي توصف بها الذات لمعنى قائم فيها - فإن الأشعرية يقولون : إن هذه الصفات هي صفات معنوية ، وهي صفات زائدة على الذات ، فيقولون: إنه عالم بعلم زائد على ذاته وحي بحياة زائدة على ذاته : كالحال في الشاهد ....."(١)

ويزعم ابن رشد أنه يلزم الأشعرية بسبب قولهم : "إن الصفات زائدة على الذات " أن يكون الخالق جسما " لأنه يكون هنالك صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذه هي حال الجسم"(٢) . ويؤكد هذا المعنى - في موضع آخر - فيقول :

" ...وبالجملة : فوضع القوم ذاتا وصفات زائدة على الذات ليس شيئا أكثر من وضعهم جسما قديما وأعراضا محمولة فيه وهم لا يشعرون ..."(٣)

ونجد ابن رشد يحاول أن يصل قول الأشعرية : "بأن الصفات زائدة على الذات " بمذهب النصارى . وهذه دعوى مشبوهة وفرية قد عهدناها من قبل عند المعتزلة فإنهم يزعمون أنه يلزم من إثبات الصفات قديمة وراء الذات تعدد القدماء وهو كفر وبه كفرت النصارى(٤) .وكذلك ينبزون من أثبت الصفات بالألقاب الشنيعة فيسمونهم: الحشوية والمجسمة(٥) والممثلة ... وقد شاركهم ابن رشد في هذا الافتراء فزعم أن اثبات الأشعرية للصفات يلزم منه التجسيم ويلزم منه مماثلة النصارى في كفرهم وفي هذا المعنى يقول :

---

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ،لابن رشد ، ص ١٦٥.

(٢) المصدر نفسه نفس الصفحة .

(٣) تهافت التهافت لابن رشد ،ج ٢ ص ٥٧٨.

(٤) راجع : الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ،ص ٢٩٤ - ٢٩٥ .

(٥) راجع : المصدر نفسه ،ص ٥٢٧ ، ص ٢٣٢.

" ... وذلك أن الذات لابد أن يقولوا إنها قائمة بذاتها والصفات قائمة بها أو يقولوا إن كل واحد منها قائم بنفسه ،فالآلهة كثيرة. وهذا قول النصارى : الذين زعموا أن الأقانيم ثلاثة : أقانيم الوجود والحياة والعلم. وقد قال تعالى : (لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة)(١) .وإن قالوا: أحدهما قائم بذاته والآخر قائم بالقائم بذاته فقد أوجبوا أن يكون جوهرا وعرضا ، لأن الجوهر هو القائم بذاته والعرض هو القائم بغيره ، والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة .."(٢) .

هذا .وقد حاول نفاة الصفات من الجهمية والفلاسفة والمعتزلة أن يتهموا من أثبت الصفات بمضاهاة النصارى في شركهم وكفرهم كل ذلك تبريرا لبدعتهم الشنيعة وتدليسا على من لم يعرف حقيقة بدعتهم. وقد دفع ابن تيمية هذا الإفتراء عن مثبتة الصفات وبيّن أنه بهتان عظيم وإفك مبين. وذلك لأن مثبتة الصفات لم يثبتوا آلهة غير الله تعبد: كما فعل النصارى بعيسى. ولا أثبتوا موجودات قديمة منفصلة كما فعلت النصارى حين قالوا: الأب جوهر إله،والإبن جوهر إله ،وروح القدس جوهر إله (٣) ؛بل إن مثبتة الصفات أثبتوا لله صفات الكمال القائمة به : كالحياة ،والعلم والقدرة ،....

وعلى هذا فإن قول ابن رشد: إن الأشعرية -وسائر مثبتة الصفات - يضاهئون بإثباتهم الصفات زائدة على الذات النصارى في شركهم- ليس بصواب؛ لأن هذه المعاني ليست خارجة عن مسمى إسم "الله" عند مثبتة الصفات . وإذا قالوا: الصفات زائدة على الذات ؛فمرادهم بذلك أنها زائدة على الذات المجردة عن الصفات: التي يدعي وجودها نفاة الصفات

---

(١) سورة المائدة ، آية (٧٣).
(٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة ،لابن رشد ،ص ١٦٦.
(٣) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ،لابن تيمية ،ج٣ ،ص ٢٠٦.

ولايريدون بذلك أنها زائدة على الذات المتصفة بالصفات . واسم الله يتناول الذات المتصفة بالصفات ليس هو اسما للذات المجردة حتى يقال للمثبتة إنهم أثبتوا قدماء مع الله .وكيف وهم لايجوزون أن يقال الصفة غير الموصوف فكيف يقولون هي مع الله (١) .

ويقرر ابن تيمية أنه ليس هناك أدنى صلة بين قول النصارى وقول مثبتة الصفات لأن الفرق بين المذهبين عظيم جدا ، والسبب في ذلك هو: "... أن النصارى أثبتوا ثلاثة أقانيم ، قالوا: إنها ثلاثة جواهر يجمعها جوهر واحد. وإن كان واحدا له يخلق ويرزق . والمتّحد بالمسيح هو أقنوم الكلمة والعلم ،وهو: الإبن. وهذا القول متناقض في نفسه :

فإن المتحد :

- إن كان صفة ، فالصفة لاتخلق ولاترزق وهي - أيضا- لاتفارق الموصوف .

- وإن كان هو الموصوف فهو الجوهر الواحد ،وهو الأب فيكون المسيح هو الأب وليس هذا قولهم . أين هذا ممن يقول الإله واحد وله الأسماء الحسنى الدالة على صفاته العلى ،ولايخلق غيره ولايعبد سواه ..." (٢) .

وينتهي ابن تيمية من ذلك - كله - إلى أن المذهبين مختلفين اختلافا بعيدا ؛لأنه إذا: " .. قال القائل : عبدت الله ،ودعوت الله ، فإنما دعا وعبد إلها واحدا وهو ذات متصفة بصفات الكمال لم يعبد ذاتا لاحياة لها ولاعلم ولاقدرة ،ولاعبد ثلاثة آلهة ،ولاثلاثة جواهر ؛بل نفس اسم الله يتضمن ذاته المقدسة المتصفة بصفاته - سبحانه - وليست صفاته خارجة عن مسمى اسمه ولازائدة على مسمى اسمه ؛ بل إذا قدر ذات مجردة عن الصفات فالصفات زائدة على هذه الذات المقدرة في الذهن المجردة عن الصفات ليست الصفات زائدة على الذات المتصفة بالصفات

---

(١) منهاج السنة النبوية ،لابن تيمية ،جا ص ٢٣٥.

(٢) المصدر نفسه ، نفس الجزء ص ٢٣٧.

فإن تلك لاوجودلها إلا بصفاتها فتقديرها - مجردة عن صفاتها تقدير ممتنع ..."(١) .

وهكذا يرى ابن رشد أن قول الأشعرية : "بأن الصفات زائدة على الذات " بدعة شنيعة تفضي إلى كفر النصارى وكذلك تصريح المعتزلة للجمهور بأن "الذات والصفات شيء واحد " تعليم بعيد عن أفهام الجمهور وهو خارج عن طاقة عقولهم فلا تطيق فهمه وبالتالي فالتصريح لهم به بدعة ، وهو يفضي بهم إلى الشك والضلال. وهنا يقرر ابن رشد أنه يجب على الجمهور ويدخل ضمنهم علماء الكلام - أن يعترفوا بوجود هذه الصفات دون البحث في كونها هي الذات . أم زائدة عليها ؛ لأن الشرع لم يتعرض لهذه المسألة فالبحث فيها : "...بعيد عن مقصد الشرع، وإذا كان هذا هكذا فإذاً الذي ينبغي أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما يصرح به الشرع فقط وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل ، فإنه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور فيهذا يقين أصلا. وأعني هنا بالجمهور كل من لم يعن بالصنائع البرهانية وسواء كان حصلت له صنعة الكلام أو لم تحصل له . فإنه ليس في قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة إذ أغنى مراتب صناعة الكلام أن يكون حكمة جدلية لا برهانية وليس في قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق في هذا ..."(٢) .

ومما سبق يتضح لنا أن ابن رشد يصرح ببطلان مذهب الأشعرية ويزعم أنه يفضي إلى كفر النصارى في حين نجده يمس مذهب المعتزلة برفق وينقدهم نقدا رقيقا ؛ لأنه يميل إلى مذهبهم في الواقع وهو مذهبه الذي يعتقده في حقيقة الأمر ؛ ولكنه يوجب كتمان هذا الرأي عن الجمهور ولهذا يلوم المعتزلة فقط على التصريح بهذا المذهب للجمهور .

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية ، جـ ٣ ص ٢٠٧ .
(٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٧ .

وليس هناك أدنى شك في أن ابن رشد يقول بعينية الصفات ويذهب إلى التسوية بينها وبين الذات، وينكر زيادة الصفات على الذات وأن الصفات والذات شيء واحد. وقد تعرضت لذلك فيما سبق [1]. وأريد هنا أن أذكر النصوص التي تشهد بنسبة هذا الرأي لابن رشد وتؤكد لنا أنه يعتقده ويعتنقه، ورد الإمام ابن تيمية على هذه البدعة الشنيعة سواء كان مصدرها ابن رشد أم غيره. والأدلة التي تشهد بذلك هي :

ـ أولا :

يصرح ابن رشد بنقد الأشعرية في قولهم : إن الصفات زائدة على الذات وقد بذل قصارى جهده في أن يوجد صلة بين مذهب الأشعرية ـ ويدخل ضمنهم سائر مثبتة الصفات ـ وبين مذهب النصارى؛ بل يزعم أن إثبات الصفات زائدة على الذات كفر وبه كفرت النصارى [2]. وهذا القول ـ في حد ذاته ـ دليل قاطع على أنه يعتنق مذهب المعتزلة وأن الذات والصفات ـ عنده ـ شيء واحد.

الرد عليه :

إذا رجعنا إلى ابن تيمية نجد أنه يرى أنه ليس هناك أدنى صلة بين قول الأشعرية في زيادة الصفات على الذات وبين قول النصارى. وأن القول باثبات الصفات زائدة على الذات المجردة لا يلزم منه مشاركة النصارى في قولهم بالتثليث ـ كما يزعم ابن رشد وسائر الفلاسفة والمعتزلة.

وإذا كان ابن رشد يزعم أن قول المثبتة للصفات يلزم منه مضاهاة النصارى في شركهم وكفرهم ولهذا فرَّ من هذا الوهم إلى القول: " بأن الصفات هي الذات " مشاركا بذلك المعتزلة والفلاسفة في بدعتهم ـ فإن

---

(١) راجع : ص ٦٧٨ ـ ٦٨٥ من هذه الرسالة.

(٢) راجع : مناهج الأدلة في عقائد الملة، لابن رشد، ص ١٦٦، وتهافت التهافت لابن رشد، ج٢، ص ٤٧٩، ص ٥٧٨، ٥٧٩. تحقيق د. سليمان دنيا.

ابن تيمية يرى أن العكس هو الصحيح .

وهنا يبيّن ابن تيمية أن القول بعينية الصفات ، وإنكار زيادتها على الذات المجردة قول يفضي إلى مذهب النصارى .

وقد حلل ابن تيمية بدعة الفلاسفة والمعتزلة تحليلا رائعا وخرج من ذلك بنتيجة باهرة ، تقطع دابر نفاة الصفات من المعتزلة والفلاسفة وتبهتهم ، حيث قرر — رحمه الله — أن من جعل الصفات هي عين الذات وقال: الحياة هي الحي ، والعلم هو العالم ، والقدرة هي: القادر ، فضلاله بيّن .

وكذلك من قال: عالم بذاته لا بعلم .. وجعل كونه حيا ، هو كونه عالما ، وكونه عالما هو كونه قادرا ... فقد خالف ما جاءت به الرسل ، واتفقت عليه الملل وكان ضلاله أشد من ضلال النصارى الذين قالوا: هو واحد بالذات ثلاثة بالأقنوم ، وكذلك قالوا: إن أقنوم الكلمة هو المتحد بالمسيح .

وبهذا نجد أن الإمام ابن تيمية يلزم نفاة الصفات بنفس الالزامات التي يحاولون أن يلزموا بها أهل الاثبات ، فإذا كان ابن رشد والمعتزلة — من قبله — يزعمون أن إثبات الصفات زائدة على الذات يلزم منه مشاركة النصارى في كفرهم وتثليثهم فإن ابن تيمية يرى أن العكس هو الصحيح وأن من قال إن الصفات هي عين الذات وأن الصفات والذات شيء واحد فهو بمشاركة النصارى في قولهم بالاتحاد أجدر وأولى ، وتناقضه أشد من تناقضهم وأدهى ، وفي هذا المعنى يقول :

" ... وأما أهل الملل فمتفقون على أنه حي عليم قدير ومن المعلوم أن من جعل كونه حيا هو كونه عالما وكونه عالما هو كونه قادرا فهو من أعظم الناس جهلا وكذبا وسفسطة ، وكذلك من جعل الحياة هي الحي والعلم

هو العالم ، والقدرة هي القادر ، فيبين العقل الصريح أن كل صفة ليست هي الأخرى ، ولاهي نفس الموصوف ... ، ... ، فمن جعل المعاني هي الذات القائمة بنفسها أو كل معنى هو المعنى الآخر ، كان من أعظم الناس جهلا وكذبا وسفسطة وكان أجهل من النصارى الذين يقولون: أحد بالذات ثلاثة بالأقنوم ويقولون مع ذلك إن أقنوم الكلمة هو المتحد بالمسيح دون غيره وأنه إله حق من إله حق ، فإنهم إن جعلوا الأقنوم هو الذات الموصوفة بالصفات الثلاثة كان المسيح هو الأب وإن جعلوه صفة لم يكن المسيح إلها فإن الصفة لاتخلق ولاترزق ولاتفارق الموصوف فالنصارى متناقضون في التوحيد حيث يلزمهم أن يجعلوا الذات هي الصفة أو المتحد هو الذات . وهؤلاء أعظم تناقضا منهم وقولهم في التوحيد شر من أقوال النصارى ..." (١) .

والحق أن دعوى ابن رشد " بأن إثبات الأشعرية للصفات " يلزم منه مشاركة النصارى في كفرهم دعوى باطلة . وليس بين عقيدة النصارى وبين مذهب مثبتة الصفات أدنى صلة ، لأن الحياة والكلام عند المثبتة صفتان لذاته ، وليستا في حكم الذات ، ولايقع عليهما اسم الله فإن الله هو الموصوف بهما ولايصح إضافة شيء من أفعال الربوبية إليهما لأن الحياة والكلام والعلم لاتخلق ولاترزق ولاتحي ولاتميت وإنما يفعل ذلك الحي المتكلم العليم وهو الله الموصوف بهما .

وقول النصارى بعيد كل البعد من هذا لأنهم جعلوا روح القدس والإبن أقنومين يتناولهما إسم الله .

وأفعال الربوبية منسوبة إلى مجموع الأب والإبن وروح القدس .

يقول ابن تيمية مبينا مدى الاختلاف بين قول مثبتة الصفات والنصارى:

" فإن النصارى يقولون : الأب ، والإبن ، وروح القدس إله واحد ، وأن الكلمة

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ١٢٧ — ١٢٨ تحقيق د. محمد رشاد سالم.

التي هي اللاهوت تدرعت الناسوت ،وهو عندهم إله يخلق ويرزق.ولهذا كانوا يقولون : إن الله هو المسيح بن مريم. ويقولون المسيح ابن الله ،ولهذا كانوا متناقضين.فإن الذي تدرع المسيح إن كان هو الإله الجامع للأقانيم فهو الأب نفسه ،و إن كان هو صفة من صفاته فالصفة لا تخلق ولا ترزق وليست إلها والمسيح عندهم إله ،ولو قال النصارى إن كلام الله في صدر المسيح كما هو في صدور سائر الأنبياء والمؤمنين لم يكن في قولهم ماينكر..."(١)

ثانيا (٢)

يرى ابن رشد أن اثبات الصفات زائدة على الذات يلزم منه التركيب وهذه الشبهة هي بعينها شبهة المعتزلة (٣) التي أفضت بهم إلى نفي الصفات فالمعتزلة كثيرا مارددت هذه الشبهة واستندت عليها. وبعد هذا القول - مباشرة - صرح ابن رشد بأن مذهب المعتزلة في الصفات وجعلها هي الذات - أقرب إلى الحق من مذهب الأشعرية ، وفي هذا المعنى وجدناه يقول:

"... إن كان مبدأ الموجودات ذاتا ،ذات حياة ، وعلم وقدرة وإرادة ، وكانت هذه الصفات زائدة على الذات وتلك الذات غير جسمانية فليس بين النفس وهذا الموجود فرق - إلا أن النفس هي في جسم وهذا الموجود هو نفس ليس في جسم .

وماكان بهذه الصفة ،فهو ضرورة مركّب من ذات وصفات وكل مركّب فهو يحتاج إلى مركب... .... وبالجملة : فكما أن لكل مفعول فاعلا كذلك لكل مركب مركبا فاعلا لأن التركيب شرط في وجود المركب ... ... ولذلك كانت المعتزلة في وضعهم هذه الصفات في المبدأ الأول راجعة إلى الذات لا زائدة

---

(١) مجموع الفتاوى ،لابن تيمية ،جـ١٢ ، ص ٢٩٢-٢٩٣.

(٢) الدليل الثاني على أن ابن رشد يوافق المعتزلة على أن الذات والصفات شيء واحد وينكر زيادة الصفات على الذات .

(٣) راجع : شرح الأصول الخمسة ، للقاضي عبد الجبار ،ص ١٩٥ وما بعدها.

عليها على نحو ما يوجد عليه كثير من الصفات الذاتية لكثير من الموجودات، مثل: كون الشيء موجوداً، وواحداً، وأزلياً وغير ذلك ـ أقرب إلى الحق من الأشعرية، ومذهب الفلاسفة في المبدأ الأول هو قريب من مذهب المعتزلة ..."(١)

ـ الرد عليه :

هذا الكلام الذي أورده ابن رشد ـ هنا ـ كلام باطل والأدلة التي استدل بها ابن رشد على نفي الصفات وإنكار زيادتها على الذات لاتخرج عن تلك الشبهة التي رددها نفاة الصفات من الجهمية والمعطلة وابطال قوله ـ في هذا المقام ـ يستلزم الرد عليه في أمرين :

أ ـ ابطال زعمه أن اثبات الصفات يلزم منه التركيب .

ب ـ ابطال زعمه أن مذهب المعتزلة ـ وقولهم إن الصفات والذات شيء واحد إقرب إلى الحق من مذهب الأشعرية .

وقد تصدى ابن تيمية لكل من خالف عقيدة أهل السنة والجماعة وحفلت مؤلفاته ـ رحمه الله ـ بالرد على كل شبهة من شبه الجهمية والمعطلة وسائر أصناف المبتدعة فنجده ـ رحمه الله ـ يمدنا بهذا النص الذي يبين فيه فساد قول من زعم أن إثبات الصفات يلزم منه التركيب . مبيناً أن ملاحدة الفلاسفة بالغوا في نفي الصفات بحجة أن إثباتها يستلزم التجسيم والتركيب مما يستحيل في حق الخالق ـ سبحانه ـ فيجب نفيه عنه لأن المركب مفتقر إلى جزئه وجزؤه غيره وواجب الوجود لايكون مفتقراً إلى غيره .

وهذه الشبهة اعتمد عليها ابن سينا والفلاسفة والمعتزلة .. وبنوا عليها النفي والتعطيل ثم يبيّن ابن تيمية أن لفظ "التركيب" لفظ مجمل يحتمل معان متعددة تختلف بحسب الاصطلاحات فيقال:

---

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد ، جـ٢ ، ص ٣٧١-٣٧٢ .

المركَّب لما: ركّبه غيره كما قال تعالى: " في أي صورة ما شاء ركّبك " وهذا هو مفهوم المركّب في اللغة .

وقد يقال: المركَّب : لما كان متفرقا فجمع، كجمع الأغذية والأدوية المركَّبة .

وقد يقال: المركّب لما: يمكن تفريق بعضه عن بعض كأعضاء الإنسان . وعلى هذا فالتركيب المعقول في عقل بني آدم ولغة العرب هو تركيب الموجود من أجزائه التي يتميّز بعضها عن بعض وهو تركيب الجسم من أجزائه كتركيب الإنسان من أعضائه وأخلاطه وتركيب الثوب من أجزائه .

وأما ما يذكره "المنطقيون" من تركيب الأنواع من الجنس والفصل: كتركيب الإنسان من حيوان، وناطق، وهو المركب مما به الاشتراك بينه وبين سائر الأنواع ومما به امتيازه عن غيره من الأنواع، وتقسيمهم الصفات إلى الذاتي: تتركب منه الحقائق: وهو الجنس والفصل وإلى عرضي: وهو العرض العام والخاصة . ثم الحقيقة المؤلفة من المشترك والمميّز.

فيقال هذا التركيب أمر اعتباري ذهني ليس له وجود في الخارج لأن الإنسان الموجود في الخارج ليس فيه ذوات مميزة بعضها: حيوانية وبعضها ناطقية وبعضها ضاحكية وبعضها حساسية ;بل العقل يدرك فيه معنى ونظير ذلك المعنى ثابت لنوع آخر فيقول فيه معنى مشترك . ويدرك فيه معنى مختصا ثم يجمع بين المعنيين فيقول هو مؤلف منهما فلم يدرك أن أحدهما فيه متميز عن الآخر منفصل عنه ، فهذا النوع من التركيب ليس من جنس تركيب الجسد من أبعاضه وأخلاطه .

وعلى هذا فإثبات الصفات لله - سبحانه - لا يستلزم التركيب وليس إثبات الصفات زائدة على الذات وهو التركيب المعروف من لغة بني آدم وهو تركيب الشيء من أجزائه بل إن من قال: من أهل الإثبات: إن له صفات زائدة على ذاته فحقيقة قوله أنها زائدة على ما أثبته المثبت من الذات

حيث أقر بذات ،ولم يقر بصفاتها ، وإلا في الخارج ليس هناك ذات منفكة عن صفات حتى يقال: إن الصفات زائدة عليها . وصفات الله لازمة لذاته — تعالى — فيمتنع زوال صفات الكمال عنه ويمتنع أن يجوز عليه خلاف الصمدية : كالتفرق والتجزؤ ... ونحوه فإنه — سبحانه — الأحد الصمد، الذي لم يلد ولم يولد (١) .

وفي الختام يجيب ابن تيمية القائلين بأن اثبات الصفات يستلزم التركيب بجوابين :

— الأول: أننا لانسلم أن إثبات الصفات زائدة على الذات يستلزم التركيب من أجزائه بحال وإنما هي ذات قائمة بنفسها مستلزمة للوازمها التي لايصح وجودها إلا بها وليست صفة الموصوف أجزاء له ولا أبعاضا يتميّز بعضها عن بعض أو تتميّز عنه حتى يصح أن يقال هي مركبة منه أو ليست مركبة فثبوت التركيب ونفيه فرع وتصوره هنا منتف .

الثاني : أنه لو فرضنا جدلا أن اثبات الصفات يسمى تركيبا فليس هذا مستلزما للإمكان ولا للحدوث وذلك أن الذي علم بالعقل والسمع أنه ممتنع أن يكون الرب فقيرا إلى خلقه ؛ بل هو الغني عن العالمين وقد علم أنه حي قيوم بنفسه وأن نفسه المقدسة قائمة بنفسه وموجودة بذاته وأنه أحد صمد غني بنفسه ليس ثبوته وغناه مستفادا من غيره وإنما هو بنفسه لم يزل ولا يزال حقا صمدا قيوما فهل يقال في ذلك أنه مفتقر إلى نفسه ، أو محتاج إلى نفسه ؛ لأن نفسه لاتقوم إلا بنفسه فالقول في "صفاته" التي هي داخلة في مسمى نفسه هو القول في نفسه (٢) .

ب - وكذلك رد ابن تيمية على مازعمه "ابن رشد من أن قول المعتزلة "بأن الصفات والذات شيء واحد " أقرب إلى الحق من قول الأشعرية مبينا أن القرآن الكريم ، والسنة النبوية (٣) قد دلت على إثبات الصفات

---

(١) راجع: الصفدية، لابن تيمية ج١ ص ١٠٤-١٠٩ .

(٢) راجع: مجموع الفتاوى، لابن تيمية ج٦، ص ٣٤٥-٣٤٨ .

(٣) راجع: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج١ ص ٢٣٠-٢٣١ .

لله سبحانه وتعالى فهو متصف بالحياة والعلم والقدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر وهو سبحانه فوق عباده مستو على عرشه وهو سبحانه ينزل ويجئ ويأتي وهذه الصفات الاختيارية متعلقة بمشيئته وإرادته يفعلها متى شاء وإذا شاء .

وهو سبحانه حي بحياة ، عليم بعلم ، قدير بقدره ... وهذه الصفات زائدة على الذات المجردة التي يدعي وجودها المعتزلة ويقولون إنه حي بذاته عليم بذاته أو أن حياته وعلمه عين ذاته وهذا القول قول سفسطائي وهو يفضي إلى إنكار الصفات لأنه ليس في الواقع ذات مجردة عن الصفات . وهذه الذات المجردة لاوجود لها إلا في الذهن والذهن يفرض المحال ويتخيله . ونفاة الصفات يدعون وجود ذات - في الواقع - مجردة عن صفاتها وهذا باطل؛ لأن الذات إنما توجد بصفاتها وصفات الله - اللازمة له - كلها نفسية وهي داخلة في مسمى أسمائه وهي لازمة لذاته - سبحانه - لاتنفك عنها ولايمكن وجوده بدونها ." ... وإذا قيل: هو عالم بعلم قادر بقدرة فليس هناك حقيقة قائمة بنفسها يمكن وجودها بدون العلم والقدرة بل لايمكن أن تكون إلا عالمة قادرة وإن كنا نحن قد نعلم وجودها قبل أن نعلم أنها عالمة ..."(١) .

وينقل ابن تيمية كلام ابن رشد في الأشعرية مبينا - رحمه الله - أن الاشعرية إذا قالوا إن تلك الصفات صفات معنوية وأنها زائدة على الذات كان مرادهم بهذا القول ابطال قول الفلاسفة والمعتزلة أنه عالم بلا علم وقادر بلا قدرة أو أن ذاته علم وقدرة .

ويوضح ابن تيمية أن الأشعرية يشاركون أهل السنة في هذا المعنى فالمثبتة إذا قالوا: الصفات زائدة على الذات " لايريدون بهذا القول

---

(١) راجع : درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ٢٣١ .

أن في الواقع ذاتا مجردة عن الصفات والصفات زائدة عليها؛ بل مرادهم بذلك إثبات الصفات زائدة على الذات المجردة عن صفاتها: التي يدعي وجودها المعتزلة والفلاسفة [1] .

يقول ابن تيمية موضحا هذا المعنى:

" ... والأشعرية هم في إثبات هذه الصفات [2] مع سائر أهل السنة والجماعة لم ينازعهم في إثبات الصفات إلا من هو - عند السلف والأئمة - من أعظم الناس ضلالا: كالجهمية والمعتزلة. وإذا قالوا هو عالم بالعلم، وقادر بالقدرة لم يريدوا بذلك أن هنا ذاتا منفصلة عنه صار بها عالما قادرا كما يظنه بعض الغالطين عليهم فإن هذا لم يقله أحد من عقلاء بني آدم فيما نعلم . [3]

وفي الختام يقرر ابن تيمية أن تفضيل ابن رشد للمعتزلة على الأشعرية وزعمه أنهم - في باب الصفات أقرب إلى الحق من الأشعرية دعوى باطلة. والعقل الصريح يقضي بأن قول المعتزلة: أن العلم هو العالم وأن نفس الصفات هي نفس الذات مكابرة وسفسطة وجحد للعلم الضروري . وليس عند المعتزلة ولا الفلاسفة برهان على ذلك؛ بل غاية حكمتهم ونهاية فلسفتهم شبه عقلية وأوهام ذهنية يتخبطون في ظلمات بعضها فوق بعض ومن زاغ عن الصواب وتاه لم يبال الله به في أي واد هلك. يقول ابن تيمية [4]: " وما أحق هؤلاء بدخولهم في قوله

---

(١) راجع: درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، جـ١، ص٢٣٣.

(٢) من البديهي أن ابن تيمية يقصد بتلك الصفات: الصفات السبع: وهي التي تسميها الأشعرية صفات المعاني وأما بقية الصفات التي أثبتها الله لنفسه في كتابه ووصفه بها رسوله وهي الصفات الخبرية والأفعال الإختيارية: كالعلو والصورة واليد والساق والأصابع والعين، والأفعال الإختيارية: كالنزول والإتيان والمجيء والسخط والرضى فالأشعرية تؤولها وتنفي اتصاف الله بها حقيقة. فمخالفتهم لأهل السنة فيها واضحة للعيان .

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية جـ١ ص٢٣٤.

(٤) المصدر نفسه، جـ٣، ص٤٢٨.

تعالى : (والذين كذبوا بآيتنا صم وبكم في الظلمات من يشاء الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم)[1] . وبقوله تعالى : (ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون)[2] .

<u>ثالثا :</u>

ومما يدل على أن ابن رشد يتفق مع المعتزلة على أن الذات والصفات شيء واحد أنه تعقب الغزالي[3] : الذي نقد الفلاسفة بسبب قولهم : "إن علمه عين ذاته" فأجاب ابن رشد على اعتراض الغزالي بقوله :

" .. كلام في غاية الركاكة والمتكلم به أحق الناس بالخزي والافتضاح فإن هذا إلزام أن يكون: الكامل المنزه عن صفات الحدوث والتغيّر والنقص على صفة الناقص المتغيّر وذلك أن الإنسان من جهة أنه شيء مركب من محل ، وعلم موجود في ذلك المحل ، لزم أن يكون علمه غير ذاته بوجه ما: كما سلف ، إذ كان المحل هو السبب في تغاير العلم والذات .

ولما كان الإنسان إنما كان إنسانا وكان أشرف من جميع الموجودات ، المحسوسة بالعقل المقترن إلى ذاته — لا بذاته ، وجب أن يكون ما هو بذاته عقل هو أشرف من الموجودات وأن يكون منزها عن النقص الموجود في عقل الإنسان..."[4] .

وهذا النص — أيضا — من النصوص التي تدل على أن ابن رشد يتفق مع المعتزلة على أن الذات والصفات شيء واحد وينكر زيادتها على الذات .

---

(١) سورة الأنعام ، آية (٣٩) .

(٢) سورة الأعراف ، آية (١٧٩) .

(٣) راجع : اعتراض الغزالي على الفلاسفة في كتاب تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، ص ١٨٢ تحقيق د. سليمان دنيا .

(٤) تهافت التهافت ، لابن رشد ، جـ٢ ، ص ٥٦٠–٥٦١ ، تحقيق د. سليمان دنيا (ط. الثالثة) .

الرد عليه :

يقرر ابن تيمية أن القرآن الكريم بين دقائق التوحيد الحق : الذي نزلت به الكتب وأرسلت به الرسل خلافا لما يعتقده الفلاسفة كابن سينا وغيره من الفلاسفة الذين يزعمون أن القرآن لم يفصل الأمر في هذه الصفات[1] وهؤلاء ظنوا أن تعطيلهم هو التوحيد وأن الباري لا علم له ، ولا قدرة ، ولا صفات .

ويبيّن ابن تيمية أن القرآن أخبر عن صفات الله وأسمائه بما لا يكاد يعد من آياته ويحل ابن تيمية النزاع في قول القائل: " هل هو عالم بالذات أو عالم بعلم " مبينا أنه :

- إن كان " ... يظن أن الذات التي لا تكون إلا عالمة قادرة يمكن وجودها مجردة عن العلم والقدرة : كما يقوله النفاة ، فهو كلام ضال متناقض فإن إثبات عالم بلا علم وقادر بلا قدرة ، وحي بلا حياة ، وسميع بلا سمع ، وبصير بلا بصر ، مما يعلم فساده بالضرورة عقلا وسمعا .

وهذا بمنزلة : متكلم بلا كلام ومريد بلا إرادة ، ومتحرك بلا حركة ...

... فإن لم يكن هذا باطلا في بدائه العقول عقلا وسمعا ، لم يكن لنا طريق إلى معرفة الحق من الباطل ، ولهذا كان هؤلاء النفاة يعودون في آخر الأمر إلى السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات .

- وإن كان معنى قوله : " هل هو عالم بالذات أو بعلم؟ " أن هنا ذاتا مجردة موجودة بدون العلم وأن العلم زائد عليها ، فهذا تصور فاسد ، فإن الذات المجردة عن العلم اللازم لها إنما تقدر في الأذهان لا حقيقة لها في الأعيان ..." [2] .

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، جـ ، ص ٣١ ، ٣٢ ، ومناهج الأدلة ، لابن رشد ، ص ١٦٧ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، جـ ، ص ٣٣ ، ٣٤ .

رابعـا :

اتضح لنا من خلال عرض الأدلة السابقة — أن ابن رشد يذهب إلى التسوية بين الذات والصفات ، وليس هناك أدنى شك في أنه يقول : بأن الصفات هي عين الذات ؛ فالعالم والعلم عنده شيء واحد ، وهذا هو مذهب المعتزلة فقد عهدنا هذه البدعة عندهم من قبل ، والقول هو القول ، والشبهة التي تأسست عليها تلك البدعة — هي الشبهة ؛ بل إن ابن رشد كان أسوأ حالا من المعتزلة وأعمق في باب التعطيل منهم ؛ لأن المعتزلة[1] تقول : هو عالم بذاته — لا بعلم وحيّ بذاته — لا بحياة . ومنهم من قال : عالم بعلم هو ذاته ، حي بحياة هي ذاته [2] . ومع ذلك فإن المعتزلة ترى أن الذات والصفات شيء واحد ولكنها ترى أن المفهوم من الحياة يختلف عن المفهوم من العلم ...

وأما ابن رشد فقد أوغل في هذه البدعة الشنيعة بلا رفق — أعني بدعة التسوية بين الذات والصفات وإنكار زيادة الصفات على الذات — لأنه جعل المفهوم من تلك الصفات واحدا ، وفي هذا المعنى يقول :

"... وأما أن يكون العالم والعلم شيئا واحدا فليس ممتنعا ؛ بل واجب أن ينتهي الأمر في أمثال هذه الأشياء إلى أن يتحد المفهوم فيهما ... ... وأما كون الذات الواحدة ذات صفات كثيرة ، مضافة ، أو مسلوبة ، أو متوهمة ، بأنحاء مختلفة من غير أن تكون تلك الذات متكثرة بتكثر تلك الصفات ، فذلك أمر لا ينكر وجوده ، مثل : كون الشيء موجوداً وواحدا ، وممكنا ، وواجبا ، فإن الشيء الواحد بعينه إذا اعتبر من جهة ما يصدر عنه شيء غيره سمي قادرا وفاعلا .

---

(١) راجع : شرح الأصول الخمسة ، للقاضي عبد الجبار ، ص١٨٢ ، ١٨٣ ، الملل والنحل للشهرستاني ، ج١ ، ص٥٠ .

(٢) والفرق بين القولين : أن الأول نفي للصفة أصلا ، والثاني : إثبات ذات هي بعينها صفة أو إثبات صفة هي بعينها ذات .

واذا اعتبر من جهة تخصيصية أحد الفعلين المتقابلين سمي مريدا،

واذا اعتبر من جهة ادراكه لمفعوله سمي عالما ،وإذا اعتبر العلم من حيث هو إدراك وسبب للحركة سمي حيا ؛ إذ كان الحي المدرك المتحرك من ذاته .

وإنما الذي يمنع وجود واحد بسيط ذي صفات كثيرة قائمة بذاتها وبخاصة إن كانت تلك الصفات جوهرية ،وموجودة بالفعل "(١) .

<u>الرد عليه :</u>

يرى الإمام ابن تيمية أن تناقض هذه الأقوال وبطلانها معلوم بالضرورة، وأن العقل الصريح يدرك الفرق بين المفهوم من العلم ، والمفهوم من القدرة ،والمفهوم من الذات . وأنها حقائق متنوعة فدعوى ابن رشد والمعتزلة أن الصفات هي الذات قول معلوم الفساد بالضرورة وفي هذا المعنى يقول:

" ... ومعلوم بصريح العقل الذي لم يكذب قط أن هذه الأقوال الباطلة متناقضة من وجوه :

— أحدها : أن جعل عين العلم عين القدرة ،ونفس القدرة هي نفس الإرادة والعناية ، ونفس الحياة هي نفس العلم والقدرة ،ونفس العلم نفس الفعل والابداع ... ونحو ذلك، معلوم الفساد بالضرورة ،فإن هذه حقائق متنوعة فإن جعلت هذه الحقيقة هي تلك ، كان بمنزلة من يقول : إن حقيقة السواد هي حقيقة الطعم وحقيقة الطعم هي حقيقة اللون وأمثال ذلك مما يجعل الحقائق المتنوعة حقيقة واحدة ..."(٢).

وكذلك يبين ابن تيمية فساد مذهب القائلين :بأن الصفات هي الذات كابن رشد وسائر الفلاسفة والمعتزلة الذين بالغوا — في التنزيه — على حد زعمهم — حتى وقعوا في التعطيل وإثبات ذات مجردة عن الصفات، وقد بين

---

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد ،ج٢ ، ص٤٩٦–٤٩٨ ،تحقيق د. سليمان دنيا.

(٢) درء تعارض العقل والنقل ،لابن تيمية ،ج١ ، ص٢٨٥.

ابن تيمية فساد هذا المذهب وبطلانه : مبيّنا أن الصفة ليست هي الموصوف، والذات ليست هي الصفات لأن الذات قائمة بنفسها، وإنما تقوم بالذات فمن جعل الصفات هي الذات فضلاله بين وفي هذا المعنى يقول :

" ... الوجه الثاني : أنه من المعلوم أن القائم بنفسه ليس هو القائم بغيره والجسم ليس هو العرض والموصوف ليس هو الصفة والذات ليست هي النعوت، فمن قال: "إن العالم هو العلم، والعلم هو العالم" فضلاله بين . وكذلك معلوم أن العلم ليس هو المعلوم . فمن قال : "إن العلم هو المعلوم والمعلوم هو العلم" فضلاله بين – أيضا – ... والتفريق بين الصفة والموصوف مستقر في فطر العقول ولغات الأمم، فمن جعل أحدهما هو الآخر، كان قد أتى من السفسطة بما لا يخفى على من يتصور ما يقول، ولهذا كان منتهى هؤلاء السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات ...."(1) .

أريد أن أنتهي من هذا كله – إلى أن ابن رشد لم يطمئن في مسألة زيادة الصفات على الذات إلى قول واحد ، ولم يثبت على رأي معيّن يلتزم به ، ويستقر عليه في كتبه كلها ؛ بل تناقض واضطرب والسبب في ذلك أنه تارة يرى أن البحث في زيادة الصفات على الذات ، أو عدم زيادتها بدعة ، لم يرد بها الشرع ، وأنه يجب كف الجمهور وزجرهم عن البحث في ذلك. وبالتالي فإنه يجب على الجمهور الإيمان بتلك الصفات ، دون الخوض فيها . وأن المتكلمين وقعوا في المحذور عندما علّموا العامة ما لا يطيقون فهمه ، وأن المعتزلة أخطأت التصريح برأيها للجمهور ، فضلا عن أن أدلتهم على ذلك الرأي لا تعدو أن تكون شبها تفضي إلى الشك والحيرة .

وأن الذين عندهم أدلة يقينية على أن الصفات هي الذات هم الفلاسفة وهنا يقرر ابن رشد أن القول بأن الصفات هي الذات هو الحق ، فهو يتفق

---

(1) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، جـ١ ، ص٢٨٥–٢٨٦ وراجع درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية جـ٣ ص٤٢٧.

مع المعتزلة على هذا الرأي ولكنه يرى أن الأدلة التي استدلوا بها على إثبات هذه المسألة ليست صحيحة ويرى أن التصريح بهذا الرأي للجمهور خطأ.

ولكن ابن رشد لم يستقر على هذا الرأي – أيضا – بل زهد في رأي المعتزلة، وعاد ليقرر أن المحققين من الفلاسفة وغيرهم يرون أن البحث في هذه المسألة أمر فوق مستوى العقل البشري العاجز؛ لأن صفات الله – سبحانه – لا يدرك كيفيتها أحد من البشر، ولا يجوز لهم تشبيهها بصفات المخلوقين، وبالتالي فمن التكلف في البحث والاعتداء في القول: أن يقال الصفات هي الذات، أو زائدة عليها. وفي هذا المعنى وجدناه يقول:

"... قول من قال: إن علم الله – تعالى – وصفاته، لا تكيف ولا تقاس بصفات المخلوقين حتى يقال إنها الذات، أو زائدة على الذات هو قول المحققين من الفلاسفة والمحققين من غيرهم ..."(١).

ويمضي ابن رشد في هذا الإتجاه مبيّنا أن العقول البشرية تتلاشى هممها، وتضمحل طاقتها عن الإحاطة بهذه المسائل وأنه ليس أحد من البشر معصوم إلا من عصمه الله بأمر إلهي وهم الأنبياء.

وفي هذا المعنى يقول: "... لم يقل أحد من الناس في العلوم الإلهية قولا يعتد به وليس يعصم أحد من الخطأ إلا من عصمه الله – تعالى – بأمر إلهي خارج عن طبيعة الإنسان، وهم الأنبياء"(٢).

---

(١) تهافت التهافت، لابن رشد، ج ٢، ص ٥٤٧، تحقيق د. سليمان دنيا.

(٢) المصدر نفسه، نفس الجزء والصفحة.

ومن خلال هذين النصين يمكننا أن نستنتج تناقض ابن رشد واضطرابه - أو على الأقل - عدم اطمئنانه لصحة مذهب المعتزلة في قولهم : " بأن الذات والصفات شيء واحد " فضلا عن أنه قد سبق وأن بيّن أن جعل المعتزلة "الذات والصفات شيء واحد " تعليم لا يفهمه الجمهور ، ولا تطيقه عقولهم البشرية الكليلة وهو مدعاة لتضليل الجمهور وحيرتهم في هذه المسألة ولهذا أكّد على أن التصريح بهذا المذهب للجمهور بدعة (1) .. هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ندرك - بيقين - أن ابن رشد وإن كان قد بحث مسألة الصفات بحثا عقليا إلا أنه يرجع ليؤكد من جديد أن للعقل حدودا يقف عندها ويعجز عن إدراكها ومن ذلك مسألة زيادة الصفات على الذات .

وحسبي في هذا المقام - وقد أوردت آراء ابن رشد المتعارضة في مسألة زيادة الصفات على الذات ، أو عدم زيادتها - أنني أثبت عدم اطمئنان ابن رشد لحكم العقل في مسألة الصفات، وهذا الأمر كاف في كشف فساد مذهب ابن رشد والمعتزلة في القول بأن الصفات هي الذات ، بدليل أن ابن رشد - نفسه - لم يثق به ولم يلتزم به في جميع كتبه . والله أعلم .

...

---

(1) راجع: مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص١٦٦ .

ثانيا: رأي ابن تيمية في مسألة الصفات والذات :

اتضح لنا من العرض السابق نقد الإمام ابن تيمية لبدعة التسوية بين الذات والصفات التي قال بها الفلاسفة والمعتزلة وشاركهم في ذلك ابن رشد : حيث زعم أن الذات والصفات شيء واحد، وأنكر زيادة الصفات على الذات، وقد تصدى الإمام ابن تيمية لهذه البدعة وبيّن بطلانها وكشف زيفها وبين فساد الشبه التي قامت عليها وأظهر مخالفتها للعقل والنقل(١) .

وبعد أن نقد هذه الشبهة ، شرع — رحمه الله — في تقرير مذهب السلف في هذه المسألة وبيان علاقة الصفات بالذات وتحقيق معنى زيادة الصفات على الذات، وماذا يراد به عند أهل السنة والجماعة ، وتحرير القول في مغايرة الصفات للذات : بمعنى هل الصفات غير الذات ؟ أم ليست غيرها؟ أم لا هي هي ، ولا هي غيرها؟

وقد تناول — رحمه الله — هذه المسألة من جميع أطرافها وحللها تحليلا بارعا مبينا بادئ ذي بدء أصل نشأة هذه المشكلة وأنها حدثت بسبب الجهمية الذين ينفون أن يكون لله صفات تقوم بذاته ، وبسبب اعتناقهم لهذه البدعة أخذوا يشنعون على المثبتة ، ويقولون هؤلاء أثبتوا صفات زائدة على الذات . " ... فيشعرون الناس أن هناك ذاتا متميزة عن الصفات ، وأن لها صفات متميزة عن الذات "(٢) ، بل ذهبوا إلى أبعد من هذا ، حيث زعموا أن اثبات حياة ، وعلم ، وقدرة .... للباري يلزم منه أن تكون هذه آلهة لأن القدم أخص وصف الباري — عندهم — فزعموا أن إثبات حياة قديمة وعلم قديم

---

(١) راجع : درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، جـ٦ ، ص ٢٦٨ ، و جـ ٣ ، ص ٤٢٧ و ٤٢٨ من المصدر نفسه .

(٢) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، جـ ٣ ، ص ٣٣٥ .

وقدرة قديمة مع الذات الإلهية يلزم منه أن يشارك الذات في أخص وصفها، فتتعدد القدماء وهو شرك.[(١)]

ومن الشبه التي أوردها نفاة الصفات من مبتدعة الجهمية تبريرا لبدعتهم وتدليسا على الناس أنهم قالوا: لو أثبتنا الصفات لقلنا بأقانيم النصارى[(٢)].

وهذه الشبهه قادت المعتزلة إلى إنكار الصفات، وجعل الذات هي الصفات، أو جعل الصفات والذات شيئا واحدا أو اعتبار الصفات من المعاني السلبية أو الأحوال التي لا موجودة ولا معدومة.

ومهما اختلفت تفسيرات المعتزلة لبدعتهم في الصفات فإن حقيقة مذهبهم هو إثبات ذات مجردة عن الصفات. وقد ادعى نفاة الصفات وجود ذات مجردة عن صفاتها في الواقع وزعموا أن ذلك ليس مستحيلا.

ومن هنا صار مناظرهم من أهل الإثبات يقول لهم: أنا أثبت الصفات زائدة على ما اثبتموه من الذات المجردة. بمعنى: أنني لا اقتصر على مجرد إثبات ذات بلا صفات ... كل ذلك دفعا لبدعتهم وإبطالا لادعائهم: بوجود ذات مجردة عن الصفات في الواقع.

ويبيّن ابن تيمية أن من قال من أهل الإثبات أن الصفات زائدة على الذات فإنه ليس معنى ذلك أنه في الخارج ذات ثابتة بنفسها. والصفات زائدة عليها متميزة عنها، قائمة بذاتها[(٣)]، بل الحق أن قول أهل الإثبات أن الصفات زائدة على الذات بمعنى أنها زائدة على الذات المجردة عن صفاتها وهي تلك الذات التي يدعي وجودها الجهمية.

---

(١) انظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لابن تيمية، ج ٣، ص ٢٠٦.
(٢) المصدر نفسه. نفس الجزء ونفس الصفحة.
(٣) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ج٣، ص ٣٣٥.

فهؤلاء الجهمية لما زعموا أنه ذات مجردة عن الصفات قال لهم المثبتة :
" بل الصفات زائدة على ما أثبتموه من الذات . وأما في نفس الأمر فليس هناك ذات مجردة تكون الصفات زائدة عليها بل الرب - تعالى - هو الذات المقدسة الموصوفة بصفات الكمال ، وصفاته داخلة في مسمى أسمائه - سبحانه وتعالى ..."(١) .

وقد حرر ابن تيمية القول في مسألة : " زيادة الصفات على الذات " وفصل معاني هذه العبارة تفصيلا دقيقا . وبيّن ما تحتمله من معاني فخرج بالنتيجة التالية وهي :

أ - أن الصفات زائدة على الذات باعتبار : أنها زائدة على الذات المجردة التي يدعي الجهمية وجودها في الواقع .

ب - أن الصفات ليست زائدة على الذات باعتبار أنها ليست زائدة على الذات الموجودة في نفس الأمر والتي لاتنفك (٢) عن صفاتها بل الصفات داخلة في مفهومها .

ويرى ابن تيمية أنه يجب التنبه إلى أن هناك فرقا بين قول القائل :
"الصفات زائدة على الذات " وبين قوله : " الصفات زائدة على مسمى الله " .

- فالتعبير الأول: جائز باعتبار ،وغير جائز باعتبار آخر .

- وأما التعبير الثاني : فلايجوز أن يقال: "الصفات زائدة على مسمى الله " لأن اسم الله إذا أُطلق فإنه يتناول الذات المقدسة بما تستحقه من صفات الكمال . وليست صفاته خارجة عن مسى اسمه ولا زائدة على مسمى اسمه .

وقد وضح ابن تيمية هذا المعنى بقوله : " ... واسم الرب - تعالى - إذا اطلق يتناول الذات المقدسة بما تستحقه من صفات الكمال فيمتنع وجود الذات عريّة عن صفات الكمال .

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية ،ج ٢ ، ص ١٥٤.

(٢) مجموع الفتاوى ،لابن تيمية ،ج٣ ، ص ٣٣٦.

فاسم الله يتناول الذات الموصوفة بصفات الكمال ، وهذه الصفات ليست زائدة على هذا المسمى ، بل هي داخلة في المسمى .

ولكنها زائدة على الذات المجردة التي تثبتها نفاة الصفات .."(١).

وقد أكد ابن تيمية هذا المعنى - في موضع آخر - بقوله :

" واسم "الله " إذا قيل: الحمد لله أو قيل بسم الله يتناول ذاته وصفاته لا يتناول ذاتا مجردة عن الصفات ، ولا صفات مجردة عن الذات . وقد نص أئمة السنة كأحمد وغيره - على ان صفاته داخلة في مسمى أسمائه . فلا يقال: إن علم الله وقدرته زائدة عليه .

لكن من أهل الإثبات من قال: إنها زائدة على الذات ، وهذا إذا أريد به أنها زائدة على ما أثبته أهل النفي من الذات المجردة فهو صحيح ، فإن أولئك قصروا في الاثبات فزاد هذا عليهم ، وقال: الرب له صفات زائدة على ما علمتموه .

وإن أراد أنها زائدة على الذات الموجودة في نفس الأمر فهو كلام متناقض لأنه ليس في نفس الأمر ذات مجردة حتى يقال : إن الصفات زائدة عليها ، بل لا يمكن وجود الذات إلا بما تصير ذاتا من الصفات ولا يمكن وجود الصفات إلا بما به تصير صفات من الذات فتخيل وجود أحدهما دون الآخر ثم زيادة الآخر عليه تخيّل باطل ..."(٢)

وكما أجاب ابن تيمية عن سؤال السائل : هل الصفات هي الذات؟ أم زائدة عليها ؟ أجاب كذلك عن سؤال السائل "هل الصفات هي الذات؟ أم غيرها ؟ " وقد حرر القول في لفظ " الغير " تحريرا دقيقا .

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ١٥٤.

(٢) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٢٠٦.

وهنا يقرر ابن تيمية أن كلام الله وعلمه وقدرته وحياته، وغير ذلك من صفاته لا يطلق عليه عند السلف والأئمة أنه الله ولا يطلق عليه بأنه غير الله ؛ لأن لفظ الغير : لفظ مجمل مشترك يحتمل معاني متعددة : بعضها يدل على معنى صحيح ، فيقبل . وبعضها : يدل على معنى باطل فيرد ؛ ولهذا : امتنع السلف والأئمة من اطلاق لفظ الغير على الصفة نفيا أو إثباتا ، لما في ذلك من الإجمال والتلبيس .. "(١) .

وكذلك يذكر ابن تيمية سببا آخر جعله يمنع اطلاق " لفظ الغير " دون تقييد وهو : أن الجهمية نفاة الصفات يقولون إذا كانت صفة الله غيره ، فكل ما كان غير الله فهو مخلوق . فيتوصل المبتدع بذلك إلى أن يجعل علم الله وقدرته وكلامه ليس هو صفة قائمة به ، بل مخلوقة في غيره (٢) .

وهكذا يقرر ابن تيمية أن إطلاق هذا اللفظ على عواهنه بدون تقييد يفضي إلى شر مستطير وبدعة عظيمة وهي بدعة خلق القرآن (٣) فضلا عن : " ..... أن هذا فيه من تعطيل صفات الخالق وجحد كماله ما هو من أعظم الإلحاد ، وهو قول الجهمية الذين كفرهم السلف والأئمة تكفيرا مطلقا ، وإن كان الواحد المعين لا يكفر إلا بعد قيام الحجة التي يكفر تاركها ..."(٤)

وكذلك يذكر ابن تيمية سببا اخر للمنع من إطلاق القول : بأن الصفات غير الذات أو ليست غير الذات وهو أن هذا التعبير تعبير مبتدع لم يرد الكتاب والسنة باثباته أو نفيه ، ولم ينطق المرسلون(٥) بواحد من الأمرين .

---

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية x ج ٣ ، ص ٣٣٧ .
(٢) انظر المصدر نفسه ج ٢ ص ٣٥٢
(٣) المصدر نفسه ، ج ٣ ص ٣٣٧ .
(٤) المصدر نفسه ، ج ٢ ص ٢٥٢ .
(٥) راجع : الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ٢٠٨ .

وإذا كان السمع لم يرد بأن : الصفات غير الذات ولم يرد بأن: الصفات ليست غير الذات فلا حجة فيه إذن لمن أطلق أحد الأمرين دون الآخر .

وهنا يرى ابن تيمية أن المرجع في حل النزاع إلى المعاني لا إلى العبارات[1] ولهذا يرى ابن تيمية أنه يجب أن يبيّن السائل مراده وأن يفصل معنى الغير تفصيلا يتحرر به موضع النزاع، وبعد ذلك يقبل المعنى الصحيح، ويرد المعنى الفاسد .

- فإن أراد بقوله : " الصفات غير الذات " أنها مباينة له أو مفارقة لذاته أو منفصلة عن الذات فهذا المعنى باطل مردود وصفات الله ليست غيره بهذا الاعتبار[2] .
- وإن أراد بقوله : " الصفات غير الذات " : أن نفس الكلام والعلم والحياة والقدرة .... ليس هو المتكلم ، وليس العالم ، وليس الحي ، وليس القدير ، فهو معنى صحيح والصفات غير الذات بهذا الاعتبار[3]
- وكذلك إن أراد بقوله : " الصفات غير الذات ": أن أحدهما ليس هو الآخر، أو " .. أنه يمكن العلم بأحدهما دون العلم بالآخر: كما نعلم أنه قادر ، قبل العلم بأنه عالم . ونعلم الذات قبل العلم بصفاتها" [4]. فهذا المعنى صحيح . والصفات غير الذات بهذا الاعتبار ؛ وذلك لأنه " ... قد علم بصريح العقل أنه لابد من إثبات معان هي أعيان بهذا التفسير وإلا فكونه قائما بنفسه ليس هو كونه عالما وكونه عالما ليس كونه حيا وكونه حيا ليس كونه قادرا . ومن جعل هذه الصفة هي الأخرى وجعل الصفات - كلها - هي الموصوف فقد انتهى في السفسطة إلى الغاية ..."[5] .

---

(١) انظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ٢٠٩.
(٢) راجع : اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية ج ٢ ص ٧٩١-٧٩٢ ، تحقيق د. ناصر عبد الكريم العقل ، والرد على المنطقيين لابن تيمية ، ص ٢٢٦ ، ومجموع الفتاوى لابن تيمية ، ج٣ ، ص ٣٣٥.
(٣) انظر الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ٢٠٩.
(٤) انظر: منهاج السنة النبوية، لابن تيمية ج١ ص ٢٤٦.
(٥) المصدر نفسه . نفس الجزء والصفحة .

ويبين ابن تيمية أنه إذا سأل السائل عن هذه الصفات: هل هي الذات ؟ أو غيرها ؟

ـ فالجواب المرضي عند الأئمة : أنه لا يطلق القول بأنها هي الذات ولا بأنها غيرها ولا ينفي الأمران: فيقال: لا هي هي ولا هي غيرها فيكون هذا القول الأخير قسما ثالثا ـ كما يقوله طائفة من متكلمة الصفاتية (١) .

" ... والصواب المنصوص عن الإمام أحمد وغيره من الأئمة : أنه لا يطلق لا هذا ولا هذا لأن لفظ "الغير" فيه إجمال واشتراك :

ـ فقد يراد بالغيرين ما جاز مفارقة أحدهما الآخر ، أو مباينته له ، فلا تكون الصفة اللازمة للموصوف غيرا له .

ـ وقد يراد بالغيرين ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر فيكون غيرا له "(٢).

وينتهي ابن تيمية من هذا كله إلى أن "... الذي عليه سلف الأمة وأئمتها إذا قيل لهم : علم الله وكلام الله ، هل هو غير الله ؟ أم لا ؟ .

ـ لم يطلقوا النفي ولا الإثبات ، فإنه إذا قيل لهم : "غيره" أوهم أنه مباين له .

ـ وإذا قال: ليس غيره أوهم أنه هو ؛ بل يستفصل السائل :

ـ فإن أراد بقوله غيره : أنه مباين له منفصل عنه ، فصفات الموصوف لا تكون مباينة له منفصلة عنه وإن كان مخلوقا ـ فكيف بصفات الخالق !! .

ـ وإن أراد بالغير : أنها ليست هي هو ، فليست الصفة هي الموصوف ، فهي غيره بهذا الاعتبار "(٣) .

ويرى ابن تيمية أنه يجب التفريق بين قول القائل : " ... الصفات غير الذات .." وبين قوله " ... الصفات غير الله .."

---

(١) راجع : درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، جـ١ ، ص٢٣٦.

(٢) المصدر نفسه . نفس الجزء والصفحة .

(٣) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية جـ٢ ، ص١٥٤.

- فقول القائل: "الصفات غير الذات" جائز باعتبار، وممنوع باعتبار: على ضوء التفصيل السابق ذكره.
- وأما قول القائل: "الصفات غير الله" فلا يجوز قطعا. لأن مسمى اسم الله يدخل فيه: صفاته، بخلاف مسمى: الذات. فإنه لا يدخل فيه الصفات. واسم الله يتناول الذات المتصفة بصفاتها، وهو متضمن لصفاته اللازمة لذاته: فليس اسم الله متناولا لذات مجردة عن الصفات أصلا، ولا متناولا لصفات مجردة عن الذات وإنما الذهن يقدر ذلك تقديرا ويفرضه.

وبناء على هذا فإنه لا يجوز أن يقال: الصفات غير الله؛ لأن هذا التعبير قد يفهم منه أن الصفات خارجة عن مسمى اسمه وهذا باطل.

وقد وضح ابن تيمية هذا المعنى بقوله:

"... ولكن يجب الفرق بين أن يقال: إن الصفات غير الذات، وبين أن يقال إنها غير الله فإن اسم الله متناول لذاته المتصفة بصفاته.

فإذا قال قائل: دعوت الله وعبدت الله فلم يدع ذاتا مجردة ولا صفات مجردة، بل دعا الذات المتصفة بصفاتها، فاسمه - تعالى - يتناول ذلك فليست صفاته خارجة عن مسمى اسمه ولا زائدة على ذلك - وإن قيل إنها زائدة على الذات المجردة - ومن ظن أنها زائدة على الذات المتصفة بصفاتها التي تدخل صفاتها في مسماها فقد غلط، ولكن الأذهان والألسنة تزلق في هذا الموضع كثيرا.

فإذا قيل: الصفات مغايرة للذات لم يكن في هذا من المحذور ما في قولنا إن صفات الله، غير الله، فإن اسم الله يتناول صفاته. ولهذا كان النفاة إذا ناظروا أئمة المسلمين كما ناظروا الإمام أحمد بن حنبل في محنته المشهورة فقالوا له: "ما تقول في القرآن وكلام الله، أهو الله، أم غير الله؟" عارضهم بالعلم. وقال لهم: "ما تقولون في علم الله، أهو الله أم غير الله"؟ (1)

---

(1) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لابن تيمية، ج ٣، ص ٢٠٨.

ويرى ابن تيمية أن صفات الله ليست غيره ولايجوز أن يطلق على صفات الله إنها غيره لأن اسم الله متضمن لصفات كماله ،والدليل على أن صفات الله ليست غير الله أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " من حلف بغير الله فقد أشرك "(١)

وقد ثبت عنه أنه حلف بعزة الله ونحو ذلك من صفاته فعلم من ذلك أن الحالف بصفات الله ليس حالفا بغير الله ولو كانت صفة الله يطلق عليها القول "بأنها غير الله " لكان الحلف بها حلفا بغير الله ، وهذا باطل، بدليل أن الرسول حلف بصفات الله ، وحلفه بعزة الله دليل على أن صفات الله ليست غير الله. فصفاته داخلة في مسمى اسمه ،وعلمه لازم له ،وملزوم له وكلامه لازم له (٢) وملزوم له " ... فإذا قال القائل: عبدت الله وذكرت الله ونحو ذلك فاسم الله متضمن لصفاته اللازمة لذاته فإذا قيل : إنها غير الله فقد يفهم منه أنها خارجة عن مسمى اسمه وهذا باطل ".

ولهذا قد يقال : إنها غير الذات ولايقال: إنها غير الله ؛لأن لفظ " الذات " يشعر بمغايرته للصفة بخلاف اسم الله ـ تعالى ـ فإنه متضمن لصفات كماله وقولنا إنه مغاير للذات لايتضمن جواز وجوده دون الذات فإنه ليس في الخارج ذات منفكة عن صفات ولاصفات منفكة عن ذات ؛ بل ذلك ممتنع لنفسه .

ومن قال من أهل الإثبات : إن له صفات زائدة على ذاته ،فحقيقة قوله أنها زائدة على ما أثبته المثبت من الذات ،حيث أقر بذات ولم يقر بصفاتها ، وإلا ففي الخارج ليس هناك ذات منفكة عن صفات حتى يقال: إن الصفات زائدة عليها ..."(٣)

---

(١) سنن أبي داود ، (كتاب الإيمان والنذور باب في كراهية الحلف بالآباء (ج٣ ص ٢٢٣ حديث رقم ٣٢٥١ .

(٢) انظر: كتاب الصفدية لابن تيمية ج١ ص١٠٨ تحقيق د. محمد رشاد سالم (ط. الأولى).

(٣) المصدر نفسه ، نفس الجزء ص ١٠٨-١٠٩.

وهكذا يحرر ابن تيمية المسائل الاعتقادية تحريرا دقيقا على ضوء ما جاءت به نصوص الكتاب والسنة فيثبت لله ما أثبته لنفسه وما أثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم .

وأما الاصطلاحات المحدثة والألفاظ المجملة : التي توهم معاني فاسدة لا تليق بالله ـ تعالى ـ فإنه يمنع استعمالها فيما يتعلق بالله وصفاته لأنها ألفاظ محدثة مبتدعة مخالفة للكتاب والسنة ولأنه يلحق من إطلاقها على الباري ـ سبحانه ـ نقص يجب تنزيه الله عنه ، وفي هذا المعنى يقول : " ... وإذا كان اللفظ مجملا لم يجز إطلاقه على الوجه الذي يفهم المعنى الفاسد ..."(١) .

وأما إذا كان اللفظ مجملا مشتركا : يحتمل الحق والباطل فإن الإمام ابن تيمية يرى أنه يجب الاستفصال والسؤال لتحديد المعنى المراد :

ـ فإن كان مراد المتكلم به : معنى صحيحا موافقا لما دل عليه الكتاب والسنة قبل .

ـ وإن كان مراد المتكلم به : معنى فاسدا مخالفا لما دل عليه الكتاب والسنة رد ، ورفض ومنع استعماله في المطالب الإلهية . والله أعلم .

...

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ٢٠٩ .

المبحث الثامن

في الصفات الخبرية

تمهيد :

ذكرت - فيما سبق - أن السلفيين [1] يقسمون صفات الله - سبحانه - إلى :

- صفات : سلبية وصفات ثبوتية .

والصفات الثبوتية تنقسم إلى :

- صفات ذاتية.
- وصفات فعلية [2] .

والصفات الذاتية : هي الصفات التي لاتنفك عنها الذات الإلهية فهي قائمة بذات الله - تعالى - ولازمة لها وهو - سبحانه - لم يزل ولايزال متصفا بها وتلك الصفات مثل: العلم ،والحياة ، والقدرة ،والإرادة ،والكلام ،والعلو، والحكمة ، والعزة ، والعظمة ... وهذه الصفات ثبتت لله - سبحانه - بنصوص الكتاب والسنة ويمكن أن نستدل عليها بأدلة العقل .

ومن الصفات الذاتية الصفات الخبرية : كالوجه واليدين والعينين والأصابع والقدم .... وهذه الصفات دليل ثبوتها الشرع وحده ، ولامجال للعقل في إثباتها ،بل يجب الإيمان بها إيمانا حقيقيا وإثباتها لله من غير تعطيل ، ولاتكييف ولاتشبيه ،ولاتمثيل ،ولا تفويض ، ولاتحريف ، ولا تأويل .

وأما الصفات الفعلية : فهي الصفات التي تتعلق بمشيئة الله واختياره - سبحانه - إن شاء فعلها وإن شاء لم يفعلها :كالخلق والرزق والإحياء، والإماتة ،والكلام والتدبير وهذه الصفات ثبتت لله بنصوص الكتاب والسنة ، ويمكن أن نستدل عليها بالأدلة العقلية . ومنها الصفات الخبرية : كالإستواء على العرش والنزول إلى سماء الدنيا كل ليلة والمجيء والإتيان والضحك ، والرضى

---

(1) راجع : شرح العقيدة الواسطية ، للشيخ محمد خليل الهراس ، ص١٠٥ ،وراجع القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، للشيخ محمد الصالح العثيمين ،ص ٢٥ ،(ط. الأولى).

(2) قد تكون الصفة ذاتية فعلية : فهي باعتبار ذاتية ، وباعتبار فعلية : كصفة الكلام .

والغضب وهذه الصفات ثبتت لله – تعالى – بنصوص الشرع ولامجال للعقل فيها ؛ بل يجب الإيمان بها كما وردت في الكتاب والسنة . ويجب إثباتها لله – سبحانه – من غير تعطيل ولاتحريف ولاتكييف ولاتفويض ولا تشبيه ولاتمثيل .

يقول ابن تيمية :

"... الصفات الاختيارية : وهي الأمور التي يتصف بها الرب – عز وجل – فتقوم بذاته بمشيئته وقدرته مثل : كلامه ، وسمعه وبصره وإرادته ومحبته ، ورضاه ورحمته ، وغضبه وسخطه ومثل : خلقه وإحسانه وعدله ومثل استوائه ومجيئه وإتيانه ونزوله ونحو ذلك من الصفات التي نطق بها الكتاب العزيز والسنة .

فالجهمية ومن وافقهم من المعتزلة وغيرهم يقولون : لايقوم بذاته شيء من هذه الصفات ولاغيرها .." (١) .

وقد حرف الجهمية الصفات الخبرية وأنكروا قيام الأفعال الإختيارية بذات الله – تعالى – وقد أشار ابن تيمية إلى ذلك مبينا أن : نفاة الصفات منهم من ينفي الصفات مطلقا ، ومنهم من ينفي الصفات الإختيارية ، " ومنهم من يثبت الصفات ويقول : لايقوم بذاته شيء بمشيئته وقدرته فيقول : إنه لايتكلم بمشيئته وإختياره ، ويقول : لايرضى ويسخط ويحب ويبغض .." (٢) .

وعندما أنكر النفاة اتصاف الباري بتلك الصفات الخبرية : حرفوا معنى اليد إلى القدرة ، أو النعمة والوجه إلى الذات والإستواء إلى الاستيلاء والنزول إلى نزول رحمته ، وأنكروا علوه على خلقه وأنكروا قيام الأفعال الإختيارية بذاته تعالى – كالمجيء والإتيان والنزول ، والرضى والسخط ، وقالوا لو قامت به هذه الأفعال ، لقامت به الحوادث ، وماتقوم به الحوادث لايخلو منها ، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث (٣) مثلها – على حد زعمهم – .

---

(١) جامع الرسائل ، لابن تيمية ، المجموعة الأولى ، ص ٢ ، تحقيق د. محمد رشاد سالم .

(٢) المصدر نفسه ، المجموعة الثانية ، ص ٢٨ .

(٣) المصدر نفسه ، المجموعة الثانية ، ص ٧ .

وتعد الصفات الخبرّية ، والأفعال الإختيارية من أعظم المسائل التي اشتد فيها النزاع بين الأمة واحتدم النقاش فيها بين السلف وبين غيرهم من الطوائف كالمعتزلة ، والأشعرية والمشبهة .

وبعد هذا العرض — نريد أن نعرف رأي ابن رشد في: الصفات الخبرية : كالإستواء ، واليدين ، والوجه والأصابع ، والساق ، والقدم ، والعين..

ومعرفة رأيه في الأفعال الإختيارية : كالنزول والمجيء والإتيان ، والرضى والسخط ... فلننتقل إلى ذلك ومن الله نستمد العون والتوفيق .

...

المطلب الأول

رأي ابن رشد في الصفات الخبرية

ليس هناك أدنى شك في أن ابن رشد ينكر اتصاف الباري بالصفات الخبرية كاليدين والوجه والقدم والساق ،والأصابع ،وينكر أيضا : الإستواء والنزول ،والمجيء والإتيان والضحك ... ونحوها من الصفات التي دلت عليها نصوص الكتاب والسنة .

ويرى ابن رشد انه يجب على العلماء تأويل هذه النصوص وعدم حملها على ظاهرها وقد أُشْرِبَ ابن رشد في قلبه بدعة تأويل هذه الصفات وتمادى في التمسك بها والحرص عليها حتى بلغ به ذلك حدا من الغلو والإسراف ،حيث صرح بأنه يجب على العلماء أهل البرهان ـ ويقصد بهم هنا الفلاسفة ـ تأويل هذه الصفات وأن حملها على ظاهرها كفر. وفي هذا المعنى وجدناه يقول :

" ... وههنا ـ أيضا ـ ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله ،وحملهم إياه على ظاهره كفر ... ... ومن هذا الصنف آية الإستواء وحديث النزول ..."[1] .

وبهذا يقع ابن رشد في بدعة تأويل الصفات الخبرية ويشارك المعتزلة والأشعرية وسائر أصناف المعطلة في تأويل النصوص الواردة بها وتحريف معانيها ولكن هناك فرق دقيق بين ابن رشد وبين المعتزلة والأشعرية : وهو التصريح بالتأويل . فبينما تصرح المعتزلة والأشعرية بتأويل تلك النصوص لجميع الناس نجد ابن رشد يسعى جاهدا في كتمان تلك التأويلات عن الجمهور، ويلوم المعتزلة والأشعرية على التصريح بتأويل تلك النصوص للجمهور وعامة الناس بل يذهب إلى أبعد من هذا مقررا أنه يجب على من ليس من أهل البرهان ـ ويدخل فيهم علماء الكلام[2] من المعتزلة والأشعرية ـ عدم تأويل تلك

---

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، لابن رشد ،ص٤٦.

(٢) راجع مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص١٦٧.

النصوص ووجوب حملها على ظاهرها لأن تأويلهم لها وإخراجها عن ظاهرها كفر في حقهم أو بدعة . وقد وضح هذا المعنى بقوله :

" ... وههنا - أيضا - ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله وحملهم إياه على ظاهره كفر . وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة . ومن هذا الصنف آية الإستواء وحديث النزول "(١) .

وقد أكد هذا المعنى في موضع آخر بقوله :

" ... وأما من كان من غير أهل العلم فالواجب عليه حملها على ظاهرها وتأويلها في حقه كفر ؛ لأنه يؤدى إلى الكفر . ولذلك (ما) نرى : أن من كان من الناس فرضه الإيمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر ؛ لأنه يؤدي إلى الكفر . فمن أفشاه له من أهل التأويل فقد دعاه إلى الكفر والداعي إلى الكفر كافر(٢)!"

وكذلك يرى ابن رشد أن هناك نصوص من الشرع " ... فرض الخواص فيها التأويل وفرض الجمهور إمرارها على ظاهرها .

وبالجملة فكل ما يتطرق له من هذه تأويل لا يدرك إلا بالبرهان ففرض الخواص فيه هو ذلك التأويل ، وفرض الجمهور هو حملها على ظاهرها ... ... ؛ إذ كان ليس في طباعهم أكثر من ذلك.. "(٣) .

وكذلك يقول: " ... وأما الجمهور الذين لا يقدرون على أكثر من الأقاويل الخطابية ففرضهم إمرارها على ظاهرها ولا يجوز أن يعلموا ذلك التأويل أصلا.."(٤)

ويدعي ابن رشد أن الفلاسفة هم البرهانيون بالطبع والصناعة - أي صناعة الفلسفة - وهم أهل التأويل اليقيني ، وهم الذين يمنحهم ابن رشد الحق في

---

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، لابن رشد ، ص٤٦.
(٢) المصدر نفسه ، ص٤٨.
(٣) المصدر نفسه ، ص٥١، ٥٢ .
(٤) المصدر نفسه ، ص٥٢.

تأويل بعض النصوص، ولكن ليس لهم الحق ـ بتاتا ـ في التصريح بتأويلاتهم لعلماء الكلام الجدليين فضلا عن الجمهور وعامة الناس، وفي هذا المعنى يقول: " ... وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلا عن الجمهور . ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها . وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة أفضى ذلك بالمصرح له والمصرح إلى الكفر.

والسبب في ذلك أن مقصوده إبطال الظاهر وإثبات المؤول فإذا بطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ولم يثبت المؤول عنده أداه ذلك إلى الكفر ـ إن كان في أصول الشريعة . فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور ولا أن تثبت في الكتب الخطابية أو الجدلية ..." (١) .

وبهذا يقصر ابن رشد تأويل الصفات الخبرية ونحوها على شرذمة قليلة تتلمذت على وثنية اليونان أولئك هم الفلاسفة ويرى أنه يجب عليهم كتمان ماتوصلوا إليه من تأويل وعدم التصريح به لغيرهم أصلا .

وبعد ذلك يقرر ابن رشد أن علماء الكلام من المعتزلة والأشعرية ـ ليسوا أهلا لتأويل نصوص الشرع ؛ بل حكمهم في ذلك حكم العامة : الذين يجب عليهم حمل تلك النصوص على ظاهرها ، وعدم تأويلها.

والسبب في ذلك: " ... أن طرقهم التي سلكوها في اثبات تأويلاتهم ليسوا فيها مع الجمهور ولا مع الخواص ، أما مع الجمهور فلكونها أغمض من الطرق المشتركة للأكثر ، وأما مع الخواص فلكونها إذا تؤملت وجدت ناقصة عن شرائط البرهان ، وذلك يقف عليه ـ بأدنى تأمل من عرف شرائط البرهان؛ بل كثير من الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها هي سوفسطائية ، فإنها تجحد كثيرا من الضروريات : مثل ثبوت الأعراض ، وتأثير الأشياء بعضها في بعض

---

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، لابن رشد ، ص ٥٢ـ٥٣ .

ووجود الأسباب الضرورية للمسببات ..."(١)

ويلوم ابن رشد المعتزلة والأشعرية لوما عنيفا على التصريح بتأويل النصوص لجميع الناس ، لأنه بسبب تأويلاتهم الفاسدة وتوهمهم أن تلك التأويلات : " ... مما يجب أن يصرح بها - في الشرع للجميع - نشأت فرق الإسلام حتى كفَّر بعضهم بعضا ، وبدَّع بعضهم بعضا ، وبخاصة الفاسدة منها . فأولت المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة ، وصرحوا بتأويلهم للجمهور . وكذلك فعلت الأشعرية وإن كانت أقل تأويلا ، فأوقعوا الناس - من قبل ذلك - في شنئان وتباغض ، وحروب ومزقوا الشرع ، وفرقوا الناس كل التفريق ..."(٢) .

وماذكره ابن رشد من أن تأويل النصوص الشرعية - أو تحريفها بمعنى أدق - كان سببا في فرقة المسلمين ، وتعدد نحلهم بحيث أصبحت تلك الفرق الضالة تحرف النصوص الشرعية لتتفق مع مذهبها وتؤيد معتقدها . وأن التأويل أفقد النصوص هيمنتها على النفوس وكان سببا في عدم الأخذ بها والعمل بمقتضاها امرا ونهيا وأن المسلمين بعد أن : " ... استعملوا التأويل قل تقواهم ، وكثر اختلافهم ، وارتفعت محبتهم وتفرقوا فرقا ..."(٣) كلام صحيح لاغبار عليه .

ولكن العجب أن يعود ابن رشد - بعد أن قرر ذلك كله - ليمنح شرذمة من الفلاسفة تأويل النصوص الشرعية حسب أهوائهم ، وضلالاتهم الفلسفية وكيف يمنحهم ابن رشد هذه الثقة ويدعى أن الحق في تأويل النصوص لهم وحدهم دون غيرهم ، وهم ليس عندهم هدي يقتبسون منه ، وجل ماعندهم شبه عقلية ومناهج فلسفية ، فهم يتخبطون في تلك الأقوال بلا علم ، ولاهدى ، ولا كتاب منير . وكيف يمنحهم ابن رشد الحق في تأويل النصوص الشرعية ويوجب عليهم تأويل الصفات الخبرية ، وعدم حملها على ظاهرها رغم أن علمهم في الإلهيات علم باطل ناقص لايعتمد عليه لأن الأصل الذي يبنون عليه علومهم ، أصل فاسد غير مستمد من وحى إلهى أو كتاب

---

(١) فصل المقال ، لابن رشد ، ص٥٦ .
(٢) المصدر نفسه ، ص٥٥ .
(٣) المصدر نفسه ، ص٥٧ .

منزل أو رسول مرسل ، ولهذا يقول ابن تيمية :

" ... إن جميع العقلاء الذين خبروا كلام أرسطو وذويه في العلم الإلهي علموا أنهم من أقل الناس نصيبا في معرفة العلم الإلهي وأكثر الناس اضطرابا وضلالا ... ... وكلامهم في الطبيعيات دون ذلك غالبه جيد ،وفيه باطل. وأما كلامهم في الإلهيات ففي غاية الاضطراب مع قلته فهو لحم جمل غث ، على رأس جبل وعر، لاسهل فيرتقى ، ولاسمين فينتقل وهو قليل ،كثير الضلال عظيم المشقة يعرفه كل من له نظر صحيح في العلوم الإلهية فكيف يستدل بكلام مثل هؤلاء في العلم الإلهي وحالهم هذه الحال ..."(١)

ويؤكد هذا المعنى في موضع آخر بقوله :

" ... ولاريب أن مسائل الإلهيات والنبوات ليس لأرسطو وأتباعه فيها كلام طائل ، أما النبوات فلايعرف له فيها كلام وأما الإلهيات فكلامه فيها قليل جدا . وأما عامة كلام الرجل فهو في الطبيعيات والرياضيات ولهم كلام في الروحانيات من جنس كلام السحرة والمشركين. وأما كلامهم في واجب الوجود بنفسه فكلام قليل جدا مع مافيه من الخطأ ... ...(٢)

وإذا كان كلام قدمائهم في العلم بالله - تعالى - قليلا كثير الخطأ فإنما كثر كلام متأخريهم لما صاروا من أهل الملل ودخلوا في دين المسلمين واليهود والنصارى وسمعوا ما أخبرت به الأنبياء من أسماء الله وصفاته وملائكته وغير ذلك فأحبوا أن يستخرجوا من أصول سلفهم ومن كلامهم مايكون فيه موافقة لما جاءت به الأنبياء لِمَا رأوا في ذلك من الحق العظيم الذي لايمكن جحده ، والذي هو أشرف المعارف وأعلاها فصار كل منهم يتكلم بحسب اجتهاده ...

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ، لابن تيمية ،جـ ١ ،ص ٣٧٢.

(٢) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ،جـ ٦ ، ص ٢٤٦.

وهم في هواهم بحسب ما يتيسر لهم من النظر في كلام أهل الملل . فمن نظر في كلام المعتزلة والشيعة كابن سينا وأمثاله فكلامه لون . ومن خالط أهل السنة وعلماء الحديث : كأبي البركات وابن رشد فكلامه لون آخر أقرب إلى صريح المعقول وصحيح المنقول من كلام ابن سينا ..."(١) .

ومما يدعو إلى الدهشة !! .. ويكشف تناقض هؤلاء المتفلسفة واضطرابهم أن ابن رشد يعطي الحق في تأويل بعض النصوص الشرعية، كالصفات الخبرية لفئة معينة من الفلاسفة بل يوجب عليهم تأويلها وتحريفا لنصوص الواردة بها إيجابا - رغم أنه قد صرح واعترف من قبل بأن العلوم الإلهية يجب أن يكون مصدرها الوحي المنزل، وأنه لا يعتد بقول أحد من سائر البشر، ولا يعصم من الخطأ فيها إلا الأنبياء ولهذا يقول : " ... مع أنه لم يقل أحد من الناس في العلوم الإلهية قولا يعتد به، وليس يعصم أحد من الخطأ إلا من عصمه الله - تعالى - بأمر إلهي خارج عن طبيعة الإنسان وهم الأنبياء ...."(٢) .

فإذا كان - ابن رشد يرى في هذا النص - أن مصدر مسائل الصفات ونحوها من مباحث الإلهيات هو : الوحي الإلهي، فكيف يمنح ابن رشد الفلاسفة حق تأويل الصفات الخبرية ونحوها... وكيف يجعل لهم وحدهم حق تأويلها وتحريف النصوص الواردة بها دون غيرهم . أليس ذلك تناقضا ظاهرا واضطرابا بينا ؟ !! .

والحق أنه يلزم ابن رشد - بموجب هذا النص - أن يجعل مصدر مسائل العقيدة هو الكتاب والسنة وليس أقوال الفلاسفة، وأهواءهم الباطلة . وبمقتضى ذلك يثبت لله ما أثبته لنفسه، وما أثبته له رسوله - صلى الله عليه وسلم - من غير تحريف أو تمثيل أو تكييف أو تعطيل .

والرسل صلوات الله وسلامه عليهم جاءوا بإثبات مفصل ونفي مجمل ونصوص الكتاب والسنة وردت باثبات الصفات فوصف نفسه بالحياة والعلم،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، جـ ٦ ، ص ٢٤٧-٢٤٨ .

(٢) تهافت التهافت ، لابن رشد ، جـ ٢ ، ص ٥٤٧ .

والقدرة ... والوجه واليد والصورة ،والعين والأصابع واليد ،والساق والقدم ونحوها ... وكذلك دلت النصوص على أنه تقوم به الأفعال الإختيارية كالنزول والمجيء والإتيان والرضى والسخط .

وقد عمد ابن رشد إلى رأي غريب عجيب في هذه الصفات وهو أنه يجب على الجمهور - ويدخل فيهم علماء الكلام حمل تلك النصوص على ظاهرها وعدم تأويلها - أو بعبارة أدق - تحريف النصوص الواردة بها؛ بل أكد على أن تأويل بعض النصوص الشرعية كفر في حقهم أو بدعة .

ثم عاد ليقصر حق التأويل على الفلاسفة ،فهم الذين لهم الحق في تأويل هذه النصوص وتحريفها تبعا لأهوائهم الفاسدة .

ولو أن ابن رشد منع تأويل الصفات قطعا ومنع تحريف النصوص الواردة بها على جميع الناس وأثبت لله ما أثبته لنفسه ،وما أثبته له رسوله - صلى الله عليه وسلم - من غير تحريف ولا تكييف ولا تمثيل ولا تعطيل لكان موافقا للصواب وموافقا للطيّب من القول وإلى صراط العزيز الحميد .

- الدليل الثاني :

ومما يدل على أن ابن رشد ينكر اتصاف الباري بالصفات الخبرية ويؤولها ويحرف النصوص الواردة بها - أنه يزعم أن نصوص الشرع التي وردت باثبات الصفات الخبرية : كاليد والوجه ... والأفعال الإختيارية : كالنزول والمجيء .. هي من قبيل التمثيل والتخييل ،فتلك النصوص عند ابن رشد هي "أمثال مضروبة ، وخيالات مذكورة لتفهيم الجمهور معاني إلهية لا تطيقها عقولهم . وأن الجمهور وعامة الناس لما كانت فطرهم مقصرة عن فهم المعاني الإلهية وصف الله نفسه بهذه الصفات الخبرية لتقريب تلك المعاني إلى أذهانهم .

ويزعم ابن رشد أن هذه الصفات ليست صفاتا لله سبحانه وليستحقا على حقيقتها؛ بل ورد الشرع بذكرها من قبيل التخييل والتمثيل حتى يتم للجمهور التصديق بالله - تعالى :

" ... والسبب في ذلك أن الصنف من الناس الذين لايقع لهم التصديق إلا من قبل التخيل - أعني أنهم لايصدقون بالشئ إلا من جهة مايتخيلونه - يعسر وقوع التصديق لهم بموجود ليس منسوبا إلى شيء متخيل ..."(١) .

فالله - سبحانه - لايتصف باليد والوجه ، ... والنزول ونحوها وإنما ورد الشرع بهذه الصفات حتى يفهم الجمهور المعاني الإلهية عن طريق ضرب الأمثال والتخييل بما هو محسوس فإنه "... لما كان العقل من الجمهور لاينفك من التخيل بل مالايتخيلون - هم - عندهم عدم وكان تخيل ماليس بجسم لايمكن والتصديق بوجود ماليس بمتخيل غير ممكن عندهم، عدل الشرع عن التصريح لهم بهذا المعنى ، فوصفه - سبحانه - لهم بأوصاف تقرب من قوة التخيل ، مثل ماوصفه به من السمع والبصر ، والوجه ، وغير ذلك مع تعريفهم أنه لايجانسه شيء من الموجودات المتخيلة ولا يشبهه "(٢) .

وبعد هذا كله يمدنا ابن رشد بهذا النص الذي يعد بحق من أصرح النصوص التي تؤكد أن ابن رشد ينكر اتصاف الباري - سبحانه - بالصفات الخبرية وأنه يُحرِّف النصوص الواردة بها ، ويؤولها إلى معاني أخرى ؛ ولكنه يوجب كتمان هذا التأويل عن الجمهور ، ويقصره على الفلاسفة وحدهم ، يقول ابن رشد مؤكدا هذا المعنى: " ... ولذلك لم يقتصر الشرع الذي قصده الأول تعليم الجمهور في تفهيم هذه الأشياء في الباري سبحانه وتعالى بوجودها في الإنسان كما قال الله سبحانه وتعالى : لم تعبد مالايسمع ولايبصر ولايغني عنك شيئا، بل واضطر إلى تفهيم معان في الباري سبحانه وتعالى بتمثيلها بالجوارح الإنسانية مثل قوله سبحانه وتعالى :

(أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما فهم لها مالكون)(٣)

---

(١) فصل المقال ، لابن رشد ، ص ٤٦-٤٧.

(٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ص ١٩٠ وراجع أيضا ص ١٧١ من المصدر نفسه .

(٣) سورة يس ، آية (٧١).

وقوله تعالى : " خلقت بيدي "(١) .

فهذه المسألة هي خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق ولذلك لا يجب أن تثبت في كتاب إلا في الكتب الموضوعة على الطريق البرهاني ....."(٢) .

الرد على هذه الشبهة :

إذا رجعنا إلى مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية نجد فيها ردودا عظيمة على البدع المخالفة لعقيدة أهل السنة والجماعة .

وقد رد ابن تيمية على أولئك المتفلسفة الذين زعموا أن الرسل لم يتمكنوا من بيان الحقائق الإلهية للجمهور لأن عقولهم لا تحتمل ذلك فعدلوا عن التصريح بما هو الحق في نفسه إلى التمثيل والتخييل .فمثلوا لهم الحقائق الإلهية بالأمور المشاهدة وخيلوا لهم بالأمور المحسوسة .ومن ذلك الصفات الخبرية كالوجه واليدين وقد قال ابن تيمية في جوابه لهم :

" ... الرسل إما أنهم علموا الحقائق الخبرية والطلبية أو لم يعلموها وإذا علموها فإما أنه كان يمكنهم بيانها بالكلام والكتاب أو لا يمكنهم ذلك وإذا أمكنهم ذلك البيان فإما أن يمكن للعامة والخاصة أو للخاصة فقط .

فإن قال : إنهم لم يعلموها وأن الفلاسفة والمتكلمين أعلم بها منهم وأحسن بيانا لها منهم فلا ريب أن هذا قول الزنادقة والمنافقين ....

وإن قال: إن الرسل مقصدهم صلاح عموم الخلق وعموم الخلق لا يمكنهم فهم هذه الحقائق الباطنة فخاطبوهم بضرب الأمثال لينتفعوا بذلك وأظهروا الحقائق العقلية في القوالب الحسية .

---

(١) سورة ص ، آية (٧٥).

(٢) تهافت التهافت لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٥٥٠ ، ٥٥١ تحقيق د. سليمان دنيا.

إذ هذا الذي فعلته الرسل هوغاية الإمكان في كشف الحقائق لعموم النوع البشري ومقصود الرسلحفظ النوع البشري وإقامة مصلحة معاشه ومعاده .

فمعلوم أن هذا قول حذاق الفلاسفة (١) .

ويرى ابن تيمية : أن من زعم أنه وكبار طائفته أعلم من الرسل بالحقائق وأحسن بيانالها : فهذا زنديق منافق؛ إذ أظهر الإيمان بهم باتفاق المؤمنين.

وإن قال: إن الرسلكانوا أعظم علما وبيانا؛ لكن هذه الحقائق لايمكن علمها أو لايمكن بيانهامطلقا أو يمكن الأمران للخاصة .

- قلنا : فحينئذ لايمكنكم أنتمماعجزت عنه الرسل من العلم والبيان .

- وإن قلتم : لايمكن علمها .

- قلنا: فأنتم وأكابركم لايمكنكمعلمها بطريق الأولى .

- وإن قلتم : لايمكنهم بيانها.

- قلنا : فأنتم وأكابركم لايمكنكمبيانها.

- وإن قلتم : يمكن ذلك للخاصة دون العامة

- قلنا : فيمكن ذلك من الرسل للخاصة دون العامة.

فإن ادعوا أنه لم يكن فيخاصة أصحاب الرسل من يمكنهم فهم ذلك فقد جعلوا بعض الأمم الأوائل من اليونان والهندونحوهم أكمل عقلا وتحقيقا للأمور الإلهية وللعبادية من هذه الأمة .فهذا من مقالات المنافقين الزنادقة إذ المسلمون متفقون علىأن هذه الامةخير الأمموأكملهم وأن أكملهذه الأمة وأفضلها هم سابقوها .

وإذا سلمذلكفأعلم الناس بالسابقين وأتبعهم لهم : هم أهل الحديث وأهل السنة (٢) .

---

(١) مجموع الفتاوى ،لابنتيمية ج٤ ص ٩٨-٩٩ .

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ،لابن تيميةج ٤ ص ١٠١-١٠٢ وقد شنع ابن تيمية على الفلاسفة فيهذه البدعة وبين عظم شناعتها وأثرها السيء في زعزعة اليقين وقلة الامتثال بماجاءت به النصوص العلمية والعملية .راجععلى سبيل المثال :درءتعارضالعقل والنقل ج١ ص ٢٧٠ وبيانتلبيس الجهمية،لابن تيمية ص ٢٢٨-٢٣٠.

الدليل الثالث :

ومما يدل على أن ابن رشد ينكر اتصاف الباري بالصفات الخبرية ويؤولها أنه حصر الصفات التي ورد بها الشرع في سبع صفات : هي العلم والحياه ، والقدرة ، والإراده والكلام ، والسمع والبصر ، ثم أرجع السمع والبصر إلى العلم ٠

وعدم ذكر ابن رشد لسائر الصفات الأخرى التي ورد بها الكتاب والسنه دليل على أنه لايثبت لله الصفات الخبرية كالوجه ، واليد ، والعين ، والساق وكذلك لايثبت لله الإستواء ، والنزول والمجيء ، والإتيان ونحوها ٠٠٠

الرد عليه :

دعوى ابن رشد : بأن الشرع لم يصرح إلا بهذه الصفات دعوى باطله ، ونصوص الكتاب والسنه تدحض هذه الشبهة ، وتكشف زيفها ،وقد صرحت نصوص الكتاب والسنة بأكثر من هذه الصفات فقد أثبت الله لنفسه صفة العين ، فقال تعالى : (ولتصنع على عيني) (١)، وأثبت لنفسه صفة اليد ،فقال تعالى ﴿ يا إبليس مامنعك أن تسجد لما خلقت بيدي ﴾ (٢).

وقال : (بل يداه مبسوطتان) (٣).

وأثبت لنفسه صفة الوجه فقال تعالى : (ويبقى وجه ربك ذوالجلال والإكرام) (٤) ودلت النصوص على إثبات الأصابع لله - سبحانه- ، فقد روى مسلم بسنده عن عبدالله ابن عمر بن العاص أنه سمع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول : ((إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه حيث يشاء ثم قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - اللهم مصرف القلوب صرف قلوبنا على طاعتك ٠٠٠)) (٥)

---

(١) سورة طه ،آية ،(٣٩) (٢) سورة ص ،آية ، (٧٥) ٠
(٣) سورة المائده ،آية ،(٦٤) (٤) سورة الرحمن ،آية ، (٢٧) ٠
(٥) رواه مسلم : (كتاب القدر: باب تصريف الله - تعالى - القلوب كيف يشاء)ج١٦،ص ٢٠٤
وروواه الترمذي : (كتاب القدر: باب ماجاء أن القلوب بين أصبعي الرحمن)ج٨،ص ٣٠٧٠
سنن ابن ماجة : (المقدمه : باب فيما أنكرت الجهميه) ج١،ص ٧٢،حديث رقم ١٩٩ ٠

وكذلك أثبت الله لنفسه الإتيان ،والمجيء ،يوم القيامه .

قال تعالى : ﴿ هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام ﴾[1]

وقال سبحانه ﴿ وجاء ربك والملك صفا صفا ﴾[2]

وكذلك وردت الأحاديث الصحيحه بإثبات النزول له - سبحانه - : روى البخاري ومسلم وغيرهما عن أبي هريرة قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم :-

(ينزل ربنا - عز وجل - حين يبقى ثلث الليل الآخر إلى سماء الدنيا ، فيقول : من يسألني فاعطيه ، من يدعوني فأستجيب له ، من يستغفرني فأغفر له)[3]

وقد وردت الأحاديث الصحيحه باثبات الضحك ،والرضى ،والغضب والسخط فالله - سبحانه - يضحك ،ويرضى ،ويسخط ،ويغضب لا كأحد من الورى .

وعن أبي هريرة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال : (ضحك الله عز وجل من رجلين قتل أحدهما صاحبه ،ثم دخلا الجنه)[4] .

---

(١) سورة البقرة ،آية ،(٢١٠) .

(٢) سورة الفجر ،آية ،(٢٢) .

(٣) رواه البخاري في صحيحه (كتاب التهجد : باب الدعاء والصلاة من آخر الليل) انظر : فتح الباري : ج٣ ،ص ٢٩ ، حديث رقم : (١١٤٥) .
وكتاب الدعوات : باب الدعاء نصف الليل) فتح الباري ،ج١١ ،ص ١٢٨ حديث رقم (٦٣٢١) .
ورواه - أيضا - في (كتاب التوحيد : باب (يريدون أن يبدلوا كلام الله) فتح الباري ،ج١٣ ، ص ٤٦٤ حديث رقم (٧٤٩٤) .
ورواه مسلم (كتاب صلاة المسافرين وقصرها : باب صلاة الليل مثنى مثنى والوتر ركعة من آخر الليل) صحيح مسلم بشرح النووي ،ج٦ ، ص ٣٦ .
ورواه أبو داود (في كتاب الصلاة باب أي الليل أفضل) ج٢،ص ٣٤ حديث رقم (١٣١٥) .
ورواه - أيضا في (كتاب السنة (باب في الرد على الجهميه) ج٤ ، ص ٢٣٤ حديث رقم (٤٧٣٣) .

(٤) رواه البخاري : (كتاب الجهاد :(باب الكافر يقتل المسلم ،ثم يسلم ، فيسدد بعد ويقتل) فتح الباري ،ج٦ ،ص ٣٩ ، حديث رقم (٢٨٢٦) .
ورواه - أيضا - مسلم (كتاب الأماره : باب بيان الرجلين يقتل أحدهما الآخر يدخلان الجنه) صحيح مسلم بشرح النووي ،ج١٣ ، ص ٣٦ .

ومما يدل علي ثبوت الرضى والسخط له سبحانه ، أن الرسول ـ صلى الله عليه وسلم كان يقول في صلاته :

((... اللهم أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك ،وأعوذ بك منك لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك ...)) (١)

وقد ورد في حديث الشفاعة الطويل أن الناس يأتون إلى أولي العزم من الرسل يسألونهم الشفاعة في أن يقضى في أهل الموقف فيتأخرون عنها ويقول أحدهم إن ((... ربي غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ، ولا يغضب بعده مثله نفسي نفسي ...)) (٢)

فهذه النصوص الشرعية تثبت لله ـ سبحانه ـ تلك الصفات الخبرية وتدل دلالة صريحه على قيام تلك الأفعال الإختياريه بذاته تعالى . وتدحض شبهة الجهميه والمعطله الذين ينكرون اتصافه بالصفات . وكذلك تبين بطلان قول ابن رشد أن الشرع لم يصرح إلا بسبع صفات ،وهي الصفات التي تسميها الأشعرية صفات المعاني .

وأهل السنة والجماعة يثبتون لله الصفات التي وصف الله بها نفسه في كتابه ووصفه بها رسوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ من غير تحريف ،ولاتكييف ،ولا تعطيل ،ولا تأويل ، ولا تشبيه ولا تفويض . وهذا المنهج هو الذي سار عليه السلف والأئمه . ولله الحمد والمنه !! .

---

(١) الحديث رواه مسلم بسنده عن عائشه رضي الله عنها ـ (كتاب الصلاه : باب مايقال في الركوع والسجود) وأوله : فقدت رسول الله ـ صلي الله عليه وسلم ـ ليلة من الفراش فالتمسته فوقعت يدي على بطن قدميه وهو في المسجد وهما منصوبتان ، وهو يقول : اللهم أعوذ برضاك ... الحديث
صحيح مسلم بشرح النووي ،ج ٤ ، ص ٢٠٣ .

(٢) هذا الحديث جزء من حديث الشفاعة الطويل ، وقد رواه البخاري بسنده عن أبي هريره (كتاب الأنبياء باب قول الله ـ عز وجل ـ ولقد أرسلنا نوحا إلى قومه) فتح الباري ، ج ٦ ، ص ٣٧١ ، حديث رقم (٣٣٤٠) ورواه مسلم : (كتاب الإيمان : باب الشفاعة) صحيح مسلم بشرح النووي ،ج ٣ ، ص ٦٦ ، ٦٩ .

المطلب الثاني : رأى الإمام ابن تيميه في الصفات الخبريه :

رأي الإمام ابن تيميه في هذه الصفات ، رأي واضح وصريح ،فهو يثبت لله - سبحانه - الصفات التي وصف الله بها نفسه في كتابه ، ووصفه بها رسول الله صلى الله عليه وسلم- وهذا المنهج هو منهج الصحابة والتابعين ،وأئمة الدين ، وهو المنهج الذي وردت به نصوص المنقول ، وتتقبله العقول السليمة وتطمئن إليه النفوس المستقيمه .

وبناء على هذا ، فإن مذهب ابن تيميه في هذه الصفات هو : إثبات ما أثبته الله لنفسه وما أثبته له رسوله من الصفات من غير تعطيل ،ولا تأويل ،ولاتحريف ولا تكييف ، ولا تشبيه ، ولا تفويض [1] .

ويكفي في هذا المقام أن نعرف منهج ابن تيميه في هذه الصفات ،ونطبق هذا المنهج على كل صفة من تلك الصفات : كالوجه ،والصوره ،والعين ،واليد ،والأصابع والساق ، والقدم ... ...

وكذلك الإستواء ، والنزول ، والإتيان ، والمجيء ، والرضى ، والسخط والضحك ، ... ; لأن الكلام في هذه الصفات يطول ، ولو ذهبنا نبيّن رأي ابن تيميه في كل صفة من هذه الصفات وأدلتها عليه ،... لخرجنا بذلك عما نحن بسبيله [2] .

وقد جاهد ابن تيميه الفرق [3] الضاله في هذه المسألة ، وجادلهم مستدلا على ذلك بأدلة نقليه [4] ، وعقليه [5] ، مبيّنا أن نصوص الكتاب والسنه تؤيد قول المثبتين للصفات عامة ،والصفات الخبريه خاصة وتشهد له ، وأما

---

(١) التفويض : هو اقرار اللفظ كما ورد في الكتاب والسنه ، دون أن يفهم منه معنى ، مع القطع بان ظاهر النص غير مراد .

(٢) هناك رساله علميه مستقله في هذا الموضوع بعنوان : ((الصفات الخبريه بين الاثبات والتأويل)) حصل بها الباحث : عثمان عبد الله آدم الاشيوبي على درجة الماجستير من جامعة ام القرى عام ١٣٩٨ هـ .

(٣) يكفي أن نعلم أن هذه المسألة من أهم المسائل التي دارت في المناظرة التي حصلت بين الإمام ابن تيميه ، وخصومه بسبب تأليف العقيده الواسطيه والتي يبين فيها ابن تيميه مذهب السلف في هذه الصفات ، وبين أن صرف معاني النصوص الوارده بها يسمى - في الحقيقه - تحريفا ،وليس هو التأويل الذي دل عليه الكتاب والسنه ، ولغة العرب ،راجع / العقيده الواسطيه ضمن مجموع الفتاوى ،لابن تيميه ،ج ٣ ، ص ١٣٢-١٤٣، ثم راجع - أيضا - مناظرة العقيدة الواسطيه ضمن مجموع الفتاوى ،لابن تيميه ،ج٣ ،ص ١٦٠- ١٩٤ ثم راجع : مجموع الفتاوى ،لابن تيميه ،ج ٣ ،ص ٤٥ - ٤٦ .

(٤) راجع : مجموع الفتاوى ،لابن تيميه ،ج٣ ،ص ١٣٢-١٣٣ ،وراجع مجموع الفتاوى ج٣ ،ص ١٣٣ - ١٣٩ ،ثم راجع الرسالة التذمريه - ضمن مجموع الفتاوى ،لابن تيميه ،ج ٣ ، ص ١٤ ،١٥ .

(٥) راجع - على سبيل المثال: مجموع الفتاوى ،لابن تيميه ،ج٥ ،ص ٣٥١ - ٣٦٠.

نفاة الصفات فليس عندهم أدله نقليه يستندون عليها ، وغاية ماعندهم شبه عقليه ، وأوهام ذهنيه .

ويذكر ابن تيميه أن نفي هذه الصفات ، وتحريف النصوص الوارده بها لم يؤثر عن أحد من السلف ؛ بل المأثور عنهم خلافه ، ويؤكد - أيضا - أنه مع طول النظر ، والتمعن في تراث السلف ، وأقوالهم المأثوره أنه لم يقع نظره على نص واحد يدل دلالة صريحه ، أو بالقرائن على نفي الصفات الخبريه (١)

وقد بيّن ابن تيميه أنه يجب أن يثبت لله - سبحانه - الصفات التي وصف الله بها نفسه ، ووصفه بها رسوله إثباتا بلا تمثيل ، وننزه الله تنزيها بلا تعطيل . وهذا المنهج يقوم على أصلين ، ومثلين مضروبين :-

الأصل الأول : القول في بعض الصفات ، كالقول في البعض الآخر ، فإن كان المخاطب من الأشاعره - مثلا - الذين يقولون بأنه حي بحياه ، عليم بعلم ، .... ويجعل ذلك كله حقيقه ، ثم ينازع في الصفات الخبريه : كالمحبه والرضى والغضب ، والكراهه ، واليد ، والإستواء ، والنزول ... فيجعل هذه الصفات مجازا ، ويؤول معانيها تأويلات فاسده ؛ كتأويل اليد بالقدره ... والنزول بنزول رحمته .

فالجواب أن يقال : لافرق بين ما أثبته ، وبين مانفيته ؛ بل القول في تلك الصفات التي أثبتها ؛ كالقول في التي نفيتها .

- فإن قلت : إن إثبات الصفات الخبريه : كالوجه ، واليد ، والقدم ، والأصابع ، والنزول ، يلزم منه التشبيه ؛ لأنه لايفهم من هذه الصفات إلا مايفهم من صفات المخلوقين ؛ فيكون وجه الله مثل وجه المخلوقين - تعالى الله عن ذلك .

- قيل له : يجب طرد ذلك في الصفات التي أثبتها : كالحياه ، والعلم ، والقدره والإراده ، والسمع والبصر .

- فإن قال المخاطب : إن له حياة وعلم ، وقدرة ،..... تليق به ، كما ان للمخلوق إرادة تليق به .

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى ، لابن تيميه ، ج ٥ ، ص ١٠٩ ، ١١٠ .

- قيل له : كذلك له - سبحانه - وجه يليق به ، ويد ، ونزول ، وغضب .
- فإن قال المخاطب : الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام ، فيقال له والإراده ميل النفس إلى جلب منفعه ، أو دفع مضره ، فإن قلت هذه إرادة المخلوق ، قيل لك : وهذا غضب المخلوق ،والباري يغضب لا كأحد من الورى .
- فإن قال الأشعري الصفات السبع التي أثبتناها قد دل عليها دليل من العقل وأما الصفات الخبرية : كالمحبه ،والرضى فلا دليل عليها ،وبيان ذلك : أن الفعل الحادث يدل على القدره ، والتخصيص دل على الإداره ،والإحكام دل علي العلم ،وهذه الصفات مستلزمه للحياه ، والحي لايخلو عن السمع والبصر والكلام ، أو ضد ذلك .

وقد أجاب أهل الإثبات عن ذلك بجوابين :-

- أحدهما : أن يقال عدم وجود دليل معين عند نفاة هذه الصفات ،لايستلزم عدم وجود مدلول معين في نفس الأمر . فإذا كانت أدلة النفاة العقلية لا تثبت هذه الصفات ، فإنها - أيضا - لاتنفيها .

ويجب على نفاة الصفات أن يقدموا أدله تنفي الصفات الخبرية ؛ لأن النافي عليه الدليل كما أن المثبت عليه الدليل ،فليس لهم أن ينفوا ذلك بغير دليل (١) .

وهيهات أن يظفر النفاة بدليل صحيح على نفي الصفات عامة ،والصفات الخبريه خاصة ... كيف ذلك ... !! والسمع قد دل على إثباتها ((... ولم يعارض ذلك معارض عقلي ولاسمعي ،فيجب إثبات ما أثبته الدليل ، السالم عن المعارض المقاوم ...)) (٢)

- الثاني :أن يقال : يمكن إثبات الصفات الخبريه بأدله عقليه من جنس الأدلة التي أثبتوا بها الحياه ،والعلم ،والقدره ،والكلام ،والسمع والبصر وبيان ذلك :-

أن يقال : نفع العباد بالإحسان إليهم يدل علي الرحمه ،كدلالة التخصيص على المشيئه ،وإكرام الطائعين يدل علي محبتهم ، وعقاب الكافرين يدل على بغضهم .

فهذا الجواب يجاب به الأشاعره - ومن وافقهم - على إثبات سبع صفات

---

(١) انظر: الرسالة التدمريه ، لابن تيميه ،ص ٢١-٢٣ ، (الطبعة الرابعه- ١٤٠٥ المكتب الإسلامي.
(٢) الرسالة التدمريه ،لابن تيميه ،ص ٢٣ .

وهي التي يسمونها صفات المعاني ، وإنكار الصفات الخبرية .(1)

((... وأما إن كان المخاطب ممن ينكر الصفات ،ويقر بالأسماء :
كالمعتزلي الذي يقول : إنه حي ، عليم ، قدير ... وينكر
أن يتصف بالحياه والعلم ، والقدره ،...

- قيل له : لافرق بين إثبات الأسماء ، وإثبات الصفات .
- فإنك إن قلت : إثبات الحياه ، والعلم ، والقدره يقتضي تشبيها أو تجسيما
؛ لأنا لا نجد في الشاهد متصفا بالصفات إلا ماهو جسم .
- قيل لك : ولا نجد في الشاهد ماهو مسمى حي ،عليم ،قدير ،إلا ماهو جسم،فإن نفيت
مانفيت لكونك لم تجده في الشاهد إلا للجسم ، فانف الأسماء ؛ بل وكل شيء
لأنك لاتجده في الشاهد إلا للجسم ؛
فكل مايحتج به من نفى الصفات يحتج به نافي الأسماء الحسنى ؛ فما كان جوابا
لذلك ، كان جوابا لمثبتي الصفات ...))(2).

الاصل الثاني : القول في الصفات كالقول في الذات :

((أن يقال : (القول في الصفات كالقول في الذات) فإن الله ليس
كمثله شيء لا في ذاته ،ولافي صفاته ،ولافي أفعاله . فإذا كان له ذات حقيقة
لاتماثل الذوات . فالذات متصفة بصفات حقيقه لا تماثل سائر الصفات .

فإذا قال السائل : كيف استوى على العرش ؟ قيل له كما قال ربيعه
ومالك وغيرهما - رضي الله عنهما - الإستواء معلوم ، والكيف مجهول ،والإيمان
به واجب . والسؤال عن الكيفيه بدعه ؛ لأنه سؤال عما لايعلمه البشر ،ولايمكنهم
الإجابه عنه .

وكذلك إذا قال : كيف ينزل ربنا إلى السماء الدنيا ؟ قيل له كيف هو؟
فإذا قال لا أعلم كيفيته ، قيل له : ونحن لانعلم كيفية نزوله ؛ إذ العلم

---

(1) انظر : الرسالة التدمريه ،لابن تيميه ،ص ٢٣ .
(2) الرسالة التدمرية ، لابن تيميه ،ص ٢٣،٢٤ . (ط، الرابعة ١٤٠٥هـ - المكتب الإسلامي)

بكيفية الصفة يستلزم العلم بكيفية الموصوف ، وهو فرع له وتابع له ، فكيف تطالبني بالعلم بكيفية سمعه وبصره ، وتكليمه ، واستوائه ونزوله ،وأنت لا تعلم كيفية ذاته .

وإذا كنت تقر بأن له حقيقه ثابته في نفس الأمر مستوجبه لصفات الكمال لايماثلها شيء ،فسمعه وبصره ، وكلامه ، ونزوله واستواؤه : ثابت في نفس الأمر ، وهو متصف بصفات الكمال التي لايشابهه فيها سمع المخلوقين وبصرهم ، وكلامهم ،ونزولهم ،واستواؤهم)) (١)

وهذا الكلام لازم للأشاعره الذين يثبتون لله ـ سبحانه ـ سبع صفات . يسمونها صفات المعاني ، ثم ينكرون سائر الصفات التي دلت عليها نصوص الكتاب والسنة ، فيلزمهم فيما نفوه نظير مايلزمهم فيما أثبتوه ،ولو طولب أحدهم بالفرق بين المحذور في هذا ، وهذا لم يجد بينهما فرقا .

ولهذا لايوجد لنفاة بعض الصفات دون بعض ، الذين يثبتون سبع صفات وينفون الباقي ؛ فيوجبون فيما نفوه من الصفات الخبريه إما التأويل : أى تحريف المعنى ، أو التفويض ـ قانون مستقيم ؛ ذلك بأنهم إذا قيل لهم : لم تأولتم الصفات الخبرية ، وأقررتم بالصفات السبع ـ علما بأن السؤال فيها واحد ؟ بهتوا ، ولم يكن لهم جواب صحيح .

فهذا تناقضهم في النفي .

وكذا تناقضهم في الإثبات ؛ فإن من تأول النصوص ، وحرف دلالتها من المعنى الصحيح الظاهر إلى معنى من المعاني التي يثبتها ؛ فإنهم إذا صرفوا النص عن المعنى الذي هو مقتضاه إلى معنى آخر ؛ لزمهم في المعنى المصروف إليه ماكان يلزمهم في المعنى المصروف عنه .

فإذا قالوا : تأويل محبته ،ورضاه ،وغضبه ،وسخطه ،هو إرادته للثواب والعقاب

---

(١) الرسالة التدمريه ، لابن تيميه ، ص ٢٩ ، ٣٠ .

لزمه أن يؤول الإراده - أيضا - إلى معنى آخر ؛ إذ كيف يؤول المحبه ،والرضى والغضب والسخط ، ولا يؤول الإراده والجميع قد ثبت بنصوص صريحه [١].

وأما المثلان المضروبان :

فإن الله سبحانه وتعالى - أخبرنا عما في الجنه من المخلوقات : من أصناف المطاعم والملابس والمناكح والمساكن ، فأخبرنا أن فيها لبنا ، وعسلا ،وخمرا وماء ، ولحما ، وحريرا ، وذهبا ، وفضه ، وفاكهة ، وحورا ، وقصورا .

وقد قال ابن عباس - رضي الله عنهما - ليس في الدنيا شيء مما في الجنة إلا الأسماء .

وإذا كانت تلك الحقائق التي أخبر الله عنها في اليوم الآخر هي موافقة في الأسماء - فقط - للحقائق الموجوده في الدنيا ، وليست مماثله لها ؛ بل بينهما من التباين ملا يعلمه إلا الله - تعالى - فذات الله وصفاته لا تشبه ذات المخلوقين ، ولاصفاتهم ؛ بل بينها ، وبين ذات المخلوقين وصفاتهم بونا شاسعا ، أعظم من الفرق الذي بين مخلوقات الدنيا ، ومخلوقات الآخره ، فذات الله وصفاته تباين ذات المخلوقين ، وصفاتهم ؛ بل إن مباينة صفات الله لصفات المخلوقين أعظم من مباينه الموجودات التي في الآخرة للموجودات التي في الدنيا .[٢]

---

(١) انظر الرسالة التدمريه ، لابن تيميه ، ص ٣٠ - ٣١ .

(٢) انظر : الرسالة التدمريه ، لابن تيميه ، ص ٣٢ . (ط. الرابعة - ١٤٠٥هـ المكتب الإسلامي) .

المثل الثاني :

أن الروح التي فينا قد وصفت بصفات ثبوتيه وسلبيه ،وقد أخبرت النصوص أنها تعرج ، وتصعد من سماء إلى سماء ،وأنها تقبض من البدن وتسل منه كما تسل الشعرة من العجينه ... ...

والمقصود : أن الروح إذا كانت موجوده حية ، عالمة قادرة ، سميعه بصيره : تصعد ، وتنزل وتذهب ، وتجيء ، ونحو ذلك من الصفات ، والعقول قاصرة عن تكييفها ،وتحديدها ؛ لأنهم لم يشاهدوا لها نظيراً ، والشيء إنما تدرك حقيقته بمشاهدته , أو مشاهدة نظيره .

فإذا كانت الروح متصفه بهذه الصفات مع عدم مماثلتها لما يشاهد من المخلوقات ،فالخالق أولى بمباينته لمخلوقاته مع اتصافه بما يستحقه من أسمائه وصفاته ؛ وأهل العقول هم أعجز عن أن يحدوه ، أو يكيفوه منهم عن أن يحدوا الروح أو يكيفوها .

فإذا كان من نفي صفات الروح جاحدا معطلا لها ، ومن مثلها بما يشاهده من المخلوقات جاهلا ممثلا لها بغير شكلها ، وهي مع ذلك ثابته بحقيقة الإثبات ، مستحقة لما لها من الصفات ـ فإن الخالق ـ سبحانه وتعالى ـ أولى أن يكون من نفى صفاته جاحدا معطلا ، ومن قاسه بخلقة جاهلا به ممثلا ، وهو سبحانه وتعالى ـ ثابت بحقيقة الإثبات ، مستحق لما له من الأسماء والصفات [١] .

---

(١) انظر : الرساله التدمريه ، لابن تيميه ، ص ٣٥ ،٣٧ ، ٣٨ .

وقد أورد ابن تيميه الأدله النقليه والعقليه التي تدل على إثبات اليدين [١] لله ـ سبحانه ، والإستواء [٢] ، والنزول [٣] ، والفرح والرضى ، والغضب ، والمحبه ، والبغض ، والوجه [٤] .

وفي الختام يقرر ابن تيميه أنه إذا جاء المسترشد المستهدي يسأل عن هذه الصفات فأنه يجب أن يصرح له المسئوول بالحق الذي دل عليه الكتاب والسنه ، وأن يبين له مذهب السلف في هذه الصفات . ولايجوز ـ بحال من الأحوال ـ كتمان ذلك [٥] ، لأنه من العلم الذي بعث الله به رسوله ـ صلى الله عليه وسلم ؛ وكتمان العلم ذنب قد توعد الله عليه في قوله تعالى :ـ

﴿ ... إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد مابيّناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ﴾[٦]

---

(١) راجع : الرساله الحمويه ـ ضمن مجموع الفتاوى ـ لابن تيميه ،ج ٥ ، ص ٨٧ ، ٨٩ .

(٢) راجع المصدر نفسه ، ج ٥ ، ص ٢٧ ، ٢٩ .

(٣) راجع : الرساله المراكشيه ـ ضمن مجموع الفتاوى ،لابن تيميه ، ج ٥ ، ص ١٩٤ ، ١٩٥ .

(٤) راجع : مجموع الفتاوى ، لابن تيميه ، ج ٥ ، ص ١٠٩ ، ١١٠ .

(٥) راجع : مجموع الفتاوى ، لابن تيميه ، ج ٥ ، ص ٢٦٦ .

(٦) سورة البقره ، آية ، (١٥٩) .

وقال النبي - صلي الله عليه وسلم - (من سئل عن علم يعلمه فكتمه ألجمه الله يوم القيامه بلجام من نار) [1] .

وبناء علي هذا فإن ابن تيميه يرى أنه يجب إثبات هذه الصفات لله - سبحانه - من غير تعطيل ، ولا تحريف ، ولا تكييف ، ولا تشبيه ولا تفويض ؛ وأن ذلك هو الحق الذي دل عليه الكتاب والسنه ، ثم يرى ابن تيميه وجوب التصريح بذلك للسائل المسترشد .

وأما ابن رشد فإنه يخالف ابن تيميه في ذلك مخالفه صريحه ؛ لانه يرى أن الحق هو نفي هذه الصفات ، وتأويلها ، وتحريف النصوص الوارده بها ؛ ولكن ابن رشد يوجب كتمان ذلك التأويل عن العامه ، وجمهور الناس فهولاء يجب عليهم حملها علي ظاهرها ، وعدم تأويلها .

ومما سبق يتضح لنا فساد مذهب ابن رشد في الصفات الخبريه ورد الإمام ابن تيميه عليه ، وتقرير المذهب الحق في تلك الصفات : الموافق لما جاءت به نصوص الكتاب والسنه ، ولله الحمد والمنه !!

---

(١) سنن أبي داوود (كتاب العلم : باب كراهية منع العلم) ،ج ٣ ،ص ٣٢١
صحيح الترمذي بشرح ابن العربي و أبواب العلم - باب ماجاء في كتمان العلم) ج ١٠ ، ص ١١٨ .
سنن ابن ماجه (المقدمه - باب من سئل عن علم فكتمه) ،ج ١ ، ص ٩٦ ؛ حديث رقم (٢٦١) .